KULTUR- UND UNIVERSAL GESCHICHTE

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS




OTTO HA





KULTUR- UND UNIVERSALGESCHICHTE

WALTER GOETZ

ZU SEINEM 60. GEBURTSTAGE

DARGEBRACHT VON

FACHGENOSSEN, FREUNDEN

UND SCHÜLERN



1927

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

INHALT

Neuzeit.

Geschichtsphilosophie, Historiographie, Methodologie.

MITTELALTER

EINE PREDIGT DES LUPUS VON FERRIÈRES

Von Wilhelm Levison.

Die folgenden Seiten sollen die bisher ungedruckte Schrift eines Mannes bekanntmachen, der als einer der eigenartigsten Vertreter der sogenannten Karolingischen Renaissance gefeiert worden ist. Man hat neuerdings die Berechtigung dieses Begriffes bestritten[1]), und wenn man dabei im Sinne der späteren Renaissance an „das Vorherrschen neuer, dem mittelalterlichen Lebensideal und seiner Askese entgegengesetzter Tendenzen"[2]) denkt, so wird man den Begriff in der Tat besser fallen lassen. Bezieht man ihn aber wesentlich nur auf die *litterae renatae* und schließt auch die christliche Antike als Vorbild der Studien nicht aus, so behält er seinen Wert als zusammenfassende Bezeichnung für eine geistige Bewegung, für Bildungsbestrebungen der Karolingerzeit, die sich bei allen Unterschieden mit entsprechenden Erscheinungen des ausgehenden Mittelalters sehr wohl vergleichen lassen: die bewußte gesteigerte Aufnahme antiken Kulturgutes vor allem auf dem Gebiet der Literatur, verbunden mit der Überzeugung von dem vorbildlichen

1) Erna Patzelt, Die Karolingische Renaissance (Deutsche Kultur, Historische Reihe, geleitet von A. Dopsch, I), Wien 1924. Vgl. dazu S. Singer, Karolingische Renaissance (Germanisch-Romanische Monatsschrift 13, 1925, S. 187—201, 243 bis 258) und den für die Vereinigung der Freunde und Förderer der Universität Frankfurt a. M. 1927 gedruckten Vortrag von Hans Naumann: „Karolingische und Ottonische Renaissance"; ferner die Bemerkungen von K. Burdach, Die Kulturbewegung Böhmens und Schlesiens an der Schwelle der Renaissance (Euphorion 27, 1926, S. 496f.); P. Kirn, Zum Problem der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter (Archiv für Urkundenforschung X, 1, 1926, S. 129 Anm. 2) und von mir selbst: Zur Würdigung von Rimberts Vita Anskarii (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, 2. Reihe, 8. Band, Heft 2, 1926, S. 183f.).

2) So W. Goetz, Renaissance (Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 1913, Sp. 2227).

Werte antiker Formgebung. Gewiß, kein Verständiger wird glauben, daß vorher im Frankenreiche alle Reste antiker Bildung untergegangen gewesen seien; schon der Fortbestand der Kirche mit der lateinischen Sprache des Gottesdienstes verbürgte auch das Fortleben eines gewissen Maßes von römischem Bildungsgut, und darum stoßen alle Nachweise über das Andauern von Studien in der Merowingerzeit auf offene Türen. Aber entscheidend sind Maß, Umfang und Ergebnisse dieser Studien, und wenn man überschaut, wie vom 6. Jahrhundert an bis tief in das 8. hinein ein Sinken der literarischen Kenntnisse und Leistungen im Frankenreich eingetreten ist, wieviel reicher an Umfang, Formen und Gehalt die karolingische Literatur ist, und wie sehr dabei die Vorbilder der heidnischen und christlichen Antike anregend und erziehend gewirkt haben, so wird man auch fernerhin von einer Karolingischen Renaissance reden dürfen, mag es sich auch nur um „eine Art Klassizismus“[1] und Humanismus handeln, um eine „Rezeption“ der Antike, um eine „erste absichtliche Aufnahme des klassischen Altertums“[2], die „als ein Mittel zur höheren geistlichen Bildung“[3] trotz aller Schwankungen Bestand gehabt hat.

Für diesen karolingischen Humanismus sind auch die erwachenden philologischen Studien bezeichnend, die an das 15. Jahrhundert erinnern und für die Überlieferung der antiken Klassiker so bedeutsam geworden sind: das Sammeln lateinischer Texte, das Abschreiben und Vergleichen ihrer Handschriften, die Anfänge einer „kritischen Philologie“.[4] Man weiß, wie diese Bestrebungen in der Tätigkeit des Abtes Lupus von Ferrières (841 bis etwa 862) und in seinem Briefwechsel ihren Ausdruck gefunden haben.[5] Seine Briefe

1) Naumann a. a. O. S. 10.

2) W. Goetz, Das Wesen der deutschen Kultur (Darmstadt 1919) S. 10.

3) Ders., Renaissance und Antike (Historische Zeitschrift 113, 1914, S. 240).

4) L. Traube, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller (Sitzungsberichte der Münchener Akademie, Phil. u. hist. Klasse 1891, S. 389 = Vorlesungen und Abhandlungen III, 1920, S. 4).

5) Ich benutze die letzte Ausgabe der Briefe von E. Dümmler, MG. Epist. VI, 1ff. Von den S. 806 zusammengestellten neueren Arbeiten vgl. namentlich L. Levillain, Étude sur les lettres de Loup de Ferrières (Bibliothèque de l'École des chartes 62, 1901, S. 445—509 und 63, 1902, S. 69—118, 289—330, 537—586); Une nouvelle édition des lettres de Loup de Ferrières (ebd. 64, 1903, S. 259—283); De quelques lettres de Loup de Ferrières (Le Moyen Age 32, 1921, S. 193—217).

zeigen, wie er beständig bemüht gewesen ist, sich von allen Seiten Klassikertexte zum Abschreiben zu verschaffen und „nicht bloß Texte, sondern gute Texte".[1]) Aber Lupus, der den *amor litterarum* als ihm von Jugend an eigen bekennt, der die *sapientia* preist, ist ein Beleg dafür, wie die Belebung der klassischen Studien in der Karolingerzeit zugleich eine Erneuerung der theologischen Interessen bedeutet. Mit der *humana sapientia* ist ihm die *divina* verbunden, neben den antiken Klassikern stehen ihm die Kirchenväter, und wenn er z. B. den Papst um den vollständigen Text einer Schrift Ciceros bittet, um Quintilian, den Terenzkommentar des Donatus, so bittet er doch zugleich und an erster Stelle um Hieronymus' Kommentar zu Jeremias. In seiner Frühzeit schreibt er den Mönchen von Hersfeld auf ihren Wunsch das Leben des h. Wigbert, oder er bringt das Leben des Maximin von Trier in eine dem Zeitgeschmack entsprechende bessere Form. Er beteiligt sich mit eigenen Schriften an dem Streit über die Prädestination, in dessen Mittelpunkt Gottschalk steht; er verfaßt für eine Synode die Kanones, und auch so mancher seiner Briefe hat lediglich erbaulichen Inhalt und legt nur durch Sprache und Stil Zeugnis ab von den Studien des Verfassers, der es überhaupt nicht liebt, mit seiner Gelehrsamkeit viel zu prunken.

Bisher fehlte in der Reihe seiner Schriften eine Predigt. Wohl hat der erste Herausgeber Busaeus 1604 Lupus zwei Homilien für das Fest Wigberts zugeschrieben, die er mit zwei Hymnen in einer Handschrift der Mainzer Dominikaner hinter Lupus' Vita Wigberti gefunden hatte, und so sind sie in die Ausgaben seiner Werke aufgenommen worden[2]); aber außer der gemeinsamen Überlieferung in jener Handschrift hat man keinen Grund für seine Verfasserschaft geltend machen können, gleich den Hymnen[3]) sind ihm daher beide

---

1) E. Norden, Die antike Kunstprosa II² (1918), S. 701. Vgl. u. a. U. Berlière, Un bibliophile du IXe siècle: Loup de Ferrières (Société des Bibliophiles belges séant à Mons, LXXVe anniversaire, Mons 1912, S. 79—92). Über die von Lupus für den Grafen Eberhard von Friaul geschriebene Sammlung Deutscher Volksrechte vgl. jetzt B. Krusch, Die Lex Bajuvariorum (Berlin 1924) S. 110ff.; s. auch Epist. VI, 2.

2) St. Baluzius, Servati Lupi Opera, editio secunda, Antwerpen 1710, S. 313—322 (S. 324 hinter den Hymnen die Bemerkung von Busaeus über die Herkunft); Migne, Patrologia Lat. 119, Sp. 693—698. Beide Predigten sind auch unter den Werken Bedas gedruckt worden, Migne, PL 94, Sp. 477—480.

3) E. Dümmler, Neues Archiv 4 (1879), S. 314.

Predigten neuerdings mit Recht abgesprochen worden.[1]) So blieb nur die kurze *Admonitio*, die als 100. Stück mit den Briefen des Lupus überliefert ist[2]), und die man mit der Versammlung von Quierzy im Jahre 857 in Verbindung gebracht hat, ohne den Zusammenhang doch wirklich beweisen zu können, und man hat auch bestritten, daß Lupus selbst sie verfaßt habe.[3])

Dennoch gibt es eine Predigt, als deren Verfasser Lupus ausdrücklich bezeugt ist; sie ist längst bekannt, aber nie gedruckt worden, obwohl die Persönlichkeit ihres Verfassers eine Veröffentlichung gerechtfertigt hätte. Die Handschrift des Britischen Museums in London Royal MS. 8. B. XIV ist ein Sammelband in Quart aus verschiedenen Teilen, die erst nachträglich zusammengebunden worden sind.[4]) Das vierte Stück, das mit der Bibliothek von John Lord Lumley († 1609) in die König Jakobs I. gelangt ist[5]), umfaßt die Blätter 118—144^{v}; es ist von Händen des 11. Jahrhunderts geschrieben und ganz dem bretonischen Heiligen Judocus gewidmet[6]), mit dem sich kürzlich Jost Trier in einem fleißigen Buche beschäftigt hat.[7]) Die Handschrift begann vermutlich ursprüng-

1) A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande II (1880), S. 209 Anm. 3; E. Marckwald, Beiträge zu Servatus Lupus, Diss. Straßburg 1894, S. 29f. Zweifel äußert schon Baluze a. a. O. S. 508, und zu den zweifelhaften Schriften rechnet sie auch Fr. Sprotte, Biographie des Abtes Servatus Lupus von Ferrières, Regensburg 1880, S. 9; an ein Jugendwerk hatten ohne rechten Grund die Verfasser der Histoire litéraire de la France V (1740), S. 269 gedacht. Als echt behandelt sie Richard Rothe, Geschichte der Predigt, Bremen 1881, S. 194. Vgl. auch Levillain a. a. O. 62, S. 453. — Bei der ersten Homilie lehnen sich der Anfang und die Schlußworte an Alcvins Predigt über Vedastus (vgl. unten S. 7 Anm. 2) an, bei der zweiten der Eingang an seine Vita Willibrordi I, 31. 32 (SS. rer. Merov. VII, 137, 23; 140, 30—141, 1; 141, 8), ebenso der Schlußteil an die I, 32 darstellende Homilie (ebd. 140, 2—9).

2) MG. Epist. VI, 88f.

3) Vgl. zuletzt Levillain a. a. O. 63, S. 321ff.; 64, S. 276f.

4) Vgl. Sir G. F. Warner und J. P. Gilson, British Museum, Catalogue of western manuscripts in the old Royal and King's collections I (1921), S. 224f. Ungenügend ist die ältere Beschreibung von D. Casley, A catalogue of the manuscripts of the King's Library (1734) S. 145.

5) Warner und Gilson a. a. O. S. IX und XVIII f.

6) Daher ist die Handschrift schon von Th. D. Hardy berücksichtigt: Descriptive catalogue of materials relating to the history of Great Britain and Ireland (= Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland 26) I, 1862, S. 265—269.

7) Jost Trier, Der heilige Jodocus (Germanistische Abhandlungen 56), Breslau

lich mit Judocus' zweiter Vita, mit der Isembard von Fleury gegen 1000 sein Werk über den Heiligen eröffnet hat (BHL. 4505).[1]) Da aber vom ersten Blatte (fol. 118) nur mehr ein Fetzen vorhanden und vorher anderes ganz verloren ist, setzt der Codex heute erst ein im vierten Kapitel der sich an die Vita anschließenden Inventio Iudoci von 977 (BHL. 4506/8), auf die fol. 120—121ᵛ der zugehörige Sermo Isembards (ebd. 4509) und fol. 121ᵛ—129ᵛ seine Miracula (ebd. 4510) folgen. Die Handschrift enthält sodann fol. 129ᵛ—131ᵛ eine 'Omelia in natali eiusdem dicenda ad populum' ('Gaudete, dilectissimi fratres, in Domino — — gloriam accipere mereamur, auxiliante nos rege aeterno . . . Amen'); es ist die vielgelesene und oft benutzte Predigt, die Alcvin seiner Vita Vedasti beigegeben hat (BHL. 8509)[2]), nur daß dessen Namen durch den des Judocus ersetzt ist.[3]) Daran schließt sich fol. 131ᵛ bis 133ᵛ die Schrift des Lupus, die hier mitgeteilt werden soll. Fol. 134—135ᵛ folgt ein Officium für die Festtage des Heiligen, dann fol. 136—136ᵛ zwei Hymnen auf ihn: 'Pange cunctorum domino caterva'[4]) und 'Audi magnifici luminis auctor', von denen der zweite ungedruckt zu sein scheint. Fol. 136ᵛ ist dabei bis auf drei Zeilen unbeschrieben geblieben, und eine ganz andere Hand

---

1924; vgl. auch desselben Verfassers Aufsatz: Patrozinienforschung und Kulturgeographie (Historische Zeitschrift 134, 1926, S. 319—349). Zu dem Buche s. die Besprechungen von Edward Schröder, ebd. 131 (1925), S. 289 ff.; M. Coens, Analecta Bollandiana 43 (1925), S. 193 f. und von mir selbst: Neues Archiv 46 (1926), S. 281 ff.

1) Mit BHL. bezeichne ich in herkömmlicher Weise die Nummern der Bibliotheca hagiographica Latina der Bollandisten. Von dem Werke Isembards (vgl. auch Trier a. a. O. S. 16 f.) sind bisher nur Bruchstücke und Auszüge gedruckt.

2) Acta sanctorum Februarii I, 800; Migne, Patrol. Lat. 101, Sp. 678—681. Krusch hat die Homilie von seiner Ausgabe der Vitae Vedastis (SS. rer. Merov. III, 399 ff.; vgl. IV, 770; VII, 819 f.) ausgeschlossen.

3) In derselben Weise ist daraus eine Predigt auf den h. Bertinus gemacht worden (Mabillon, Acta sanctorum ordinis S. Benedicti III, 1, 1672, S. 168; Migne PL. 147, Sp. 1159—1162), und auch die 'Homelia in natale sancti Machutis Christi confessoris atque pontificis' im Royal MS. 13. A. X des Britischen Museums aus dem 10. Jahrhundert, fol. 98—103ᵛ (vgl. Warner und Gilson a. a. O. II, 79) ist bis auf ein paar schon durch Reimprosa kenntliche Zusätze und den Schlußteil mit Änderung des Namens aus Alcvin abgeschrieben. So erklärt sich die Übereinstimmung zwischen den Homilien auf Judocus und Machutes (ebd. I, S. IX und II, S. V) aus der Benutzung der gleichen Vorlage.

4) G. M. Dreves, Analecta hymnica medii aevi IV (1888), S. 155 f.; vgl. U. Chevalier, Repertorium hymnologicum II, Nr. 14427.

hat endlich fol. 137—144v eine metrische Vita Iudoci (BHL. 4512) eingetragen als 'Sophica theologia in sancti Iudoci confessoris vita' in Hexametern, die mit Distichen eingeleitet und beschlossen werden. Die Handschrift stammt offenbar aus einer Kirche, deren besonderer Patron Judocus war; es steht dahin, ob man an Saint-Josse-sur-Mer selbst denken darf, das Kloster südlich von Étaples und der Mündung der Canche nahe dem Hauptwege nach England, das schon Alcvin besessen hat, und das der Mittelpunkt von Judocus' Verehrung gewesen ist (Dép. Pas-de-Calais, arr. und cant. Montreuil).[1]

Ich lasse nun den Text der Predigt so folgen, wie ihn die Londoner Handschrift fol. 131v—133v darbietet[2]), und ändere auch ihre Schreibweise im allgemeinen nicht. Doch ersetze ich in *patrie, pirate, vindicte, hec, precepta, preconia* das einfache e durch ae, umgekehrt in *aetiam, inpunae, quaeritur* ae oder das geschwänzte e (= ae) durch e, schreibe auch in *defitiunt, despitiunt, fatiatis, multiplitia, sacrifitium, sautia* für ti vor einem Vokal ci, da diese Abweichungen von der Regel wohl dem Schreiber, schwerlich aber dem Verfasser zur Last fallen.

Sermo Lupi abbatis Ferrariacensis in festivitate sancti Iudoci confessoris.

Laudanda[a]) est, fratres karissimi, vestra devotio, qui ad persolvendas Deo laudes debitas ad sollempnitatem sanctissimi confessoris sui Iudoci alacriter convenistis. Non vos hiemis asperitas deterruit[3]), non difficultas itineris impedivit, non quiescendi consuetudo tardavit, nec aspernabitur Dominus vestrae servitutis obsequium, nisi quod prumptis[b]) vocibus faciatis indignum perversis operibus. Namque ut dicere dignatur[4]): *Rectos decet*[c]) *laudatio*, ita queritur usurpari verba sua ab eo, qui haec inique vivendo contempsit. *Peccatori*[5]) enim *dixit Deus: Quare tu enarras iusticias meas et assumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam et*

a) Verbessert aus 'Laudadan'. b) So, wie oft im frühen Mittelalter.
c) Übergeschrieben.

1) Vgl. Trier a. a. O. S. 112ff.
2) Die Abschrift verdanke ich der Mitarbeit meiner Frau.
3) Judocus' Festtag fiel auf den 13. Dezember. 4) Psalm 32, 1.
5) Ebd. 49, 16—17.

proiecisti sermones meos retrorsum. Itemque[1]): *Non est pulchra laudatio in ore peccatoris.* Ipse quoque Salvator[2]): *Quid vocatis me 'domine, domine' et non facitis quae dico?* Quibus documentis ostenditur purgandam prius poenitentiae remedio conscientiam a sceleribus universis et sic praeconia placitura creatori canenda. Poenitentia vero perfecta est praeterita peccata plangere et plangenda non perpetrare. Plangendum est autem cum lacrimis, quotiens id munere divino conceditur, sicut monet psalmus[3]): *Ploremus coram Domino, qui fecit nos.* Offerendumque iugiter sacrificium, quod alibi dicit spiritum contribulatum.[4]) Spiritus autem contribulatus est anima peccato saucia et peccati dolore transfixa. Hoc sacrificium quamdiu Deo suppliciter offertur, iteratio peccati ipso praestante vitatur.

Vobis, dilectissimi, congratulamur eius, qui vos fecit concurrere, propitiationis lucra relaturis[a]), quia iam declinastis a malo et bonum ut credimus facitis.[5]) Desiderium nostrum est, ut permaneatis in eo quod caepistis, quantum suppetunt vires[6]), et ubi deficiunt, ab eo qui est omnipotens auxilium postuletis. Eis autem plurimum dolemus, qui praecepta Dei despiciunt et ne tot quidem malis afflicti a malo desistunt, non intelligentes, quia quanto crescunt eorum obstinata facinora, tanto cotidie augentur divinae ultionis multiplicia flagella.

Erant equidem, qui ante nos[b]) vixerunt peccatores, sed quia respectum divini timoris habebant, numquam qualia perpetimur sunt experti. Illi puplicam rapinam numquam exercuerunt; at nos ea quasi re licita et valde profutura[c]) nimium delectamur, comminationem vero, quam contra nos fremit, surda aure praeterimus: *neque*[7]) *rapaces regnum Dei possidebunt.* Illi periurium crimen esse

---

a) Verbessert aus 'relaturus'.

b) Am Zeilenende nachträglich ergänzt. c) Verbessert aus 'profura'.

1) Ecclesiasticus 15, 9. 2) Lucas 6, 46. 3) Psalm 94, 6.

4) Ebd. 50, 19: 'Sacrificium Deo spiritus contribulatus.'

5) Psalm 36, 27: 'Declina a malo et fac bonum'; vgl. 1. Petr. 3, 11.

6) Proverb. 24, 12: 'Si dixeris: Vires non suppetunt, qui inspector est cordis ipse intelligit.'

7) 1. Cor. 6, 10. Lupus führt diese Worte auch in Brief 51 und in der unter den Briefen erhaltenen Ansprache 100 an (MG. Epist. VI, 55, 32. 88, 36), hier mit der einführenden Wendung: 'Contra hoc enim sic sermo apostolicus fremit: Neque rapaces regnum possidebunt.'

ducebant, nos fallendi fecimus occasionem. Nam quia nobis nisi iurantibus non creditur, quos aliter non valemus iuramento decipimus, nosmet ipsos vero sempiternae perditioni[a]) addicimus, ut illo testimonio comprobatur[1]): *Ero testis velox maleficis et adulteris et periuris.* Testis ille etiam iudex est, qui culpam reducet ad conscientiam et reo veritatis evidentia convicto inferet sine dilatione vindictam. Illi detestabantur inmunditiam, nos etiam adulteriis gloriamur. Ita cum superiore sententia illam quoque parvi pendimus[2]): *Fornicatores et adulteros iudicabit Deus.* Hisque in pernitiem nostram foederamur, qui letantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Illi homicidia execrabantur, nos honoramus, spernentes illud[3]): *Qui acceperit gladium, gladio peribit.* Quo manifestatur homicidii crimine teneri illum, qui praeter[b]) auctoritatem legitimae potestatis quemquam vita privaverit. Illi latrocinia insectabantur, nos ea in pauperibus et inbecillibus punimus, in divitibus et male fortibus insigni amentia extollimus. Nam nonnulli talium etiam magistratum invadunt, et tamen huiuscemodi a regno Dei excludendos apostolica doctrina declarat.[4]) Illi longa pace fruebantur, nos diuturna discordia laboramus. Proinde illis aptari poterat[5]): *Qui ineunt pacis consilia, sequitur eos gaudium.* Nobis e contrario[6]): *Inter superbos semper iurgia sunt,* et[7]): *Non est pax, dixit Deus* meus, *impiis.* Ergo illos Deus vel per homines aperto tuebatur praesidio vel occulte suo solum auxilio protegebat. Nos autem tot et tanta mala opprimunt, ut simus stolidissimi, nisi credamus et dicamus[8]): *Quia non*[c]) *est Deus* nobis*cum,* idcirco *invenerunt* nos *haec mala.*

Piratae, id est praedones maritimi, maximam partem Christianorum crudelissime trucidaverunt et trucidant inpune. Urbes nobi-

a) Die Handschrift hat 'perditione'.

b) 'propter' ebenda. c) 'non est' übergeschrieben.

1) Malach. 3, 5. Zu den vorhergehenden Worten vgl. Lupus, De tribus quaestionibus (Opera, ed. Baluzius[2] S. 221): 'Facile illo satis idoneo testimonio comprobatur.'

2) Hebr. 13, 4. 3) Matth. 26, 52.

4) Ähnlich die Admonitio (s. S. 6 Anm. 2) S. 88, 35: 'Praedas et rapinas conversationi christianae nimis contrarias et a regno Dei miserrimos excludentes paenitus deponamus'. Vgl 1. Cor. 6, 8—10.

5) Proverb. 12, 20. 6) Ebd. 13, 10. 7) Iesaias 48, 22.

8) Deut. 31, 17.

lissimas deleverunt, et in defendenda patria *omnis*[1]) *sapientia* nostra *devorata est*. Et quia non glorificavimus Deum[2]) observando praecepta eius[3]), deserunt nos sui contemptores, et sumus ignobiles stipendiarii. Superiores nobis effecti sunt, et uberrimam atque amplissimam patriae partem se occupasse letantur. In ea non hereditatem modo, verum etiam ingenuitatem quondam nobiles amiserunt. Primores cum aequalibus concordare non possunt, populus non est maior quam fuit, duces non sunt plures nec excellentiores quam fuerunt, et tamen quia iusticiae limitem peccantes excessimus, nihil nobis sufficere omnes conquerimur. Ordinem a nobis reiecimus, in confusione omnes laboramus. Quam ob rem impletur a nobis[4]): *Iusticia elevat gentem, miseros facit populos peccatum*. Denique eos qui nos praecesserunt iusticia, quam Deo largiente perceperunt, sublimavit. Nos peccatum iniusticiae[a]) Deo deserente, quia nos prius eum deseruimus, in tam ignominiosam demersit miseriam[5]), ut qui ante bellicosi putabamur, destituti Dei adiutorio, ab omnibus fere gentibus rideamur imbelles. Sed haec quae patimur *temporalia sunt*[6]), fine terminabuntur[b]): quid sustinebimus, si in manum demonum inciderimus, cum tam indigna patimur ab his, quos constat eorum esse cultores? Et haec tamen correctiones Dei sunt, si nostra sequitur correctio, initia vero ultionis, nisi nostra perversitas terminetur.

Quam ob rem vel quoacti vindictae Dei magnitudine et diuturnitate, secundum doctrinam eius imploremus subdite misericordiam eius et dicamus[7]): *Converte nos, Deus salutaris noster, et averte iram tuam a nobis*. Et credamus ei pie nos invitanti[8]): *Convertimini ad me et salvi eritis*. Et non solum, quod obtabilius est, nos ab invisi-

---

a) Die Handschrift hat 'iusticiae'. b) Verbessert aus 'terminabantur'.

1) Psalm 106, 27.
2) Vgl. 1. Reg. 2, 30: 'Sed quicumque glorificaverit me, glorificabo eum; qui autem contemnunt me, erunt ignobiles'. Lupus führt diese Stelle an Epist. 33, 53, 64, 97 (Epist. VI, 41, 35; 57, 12; 64, 36; 86, 4) und 844 in den von ihm verfaßten Canones von Ver (MG. Capitularia II, 383, 35).
3) Deut. 11, 1: 'observa praecepta eius.'
4) Proverb. 14, 34. Denselben Satz macht zum Leitgedanken die Admonitio unter Lupus' Briefen Nr. 100 (S. 88, 9).
5) Lupus' Brief 126 (S. 106, 22): 'Ne peccatum iniustitiae, quae nos iam miseros fecit, in damnationem pertrahat sempiternam.'
6) 2. Cor. 4, 18. 7) Psalm 84, 5. 8) Iesaias 45, 22.

bilium hostium proteget potestate, verum etiam a visibilium incursu citius dicto defendet. *Non*[1]) *est* enim eius inminuta potentia, *sed peccata* nos*tra inter* nos *et* eum *diviserunt*. Proinde, carissimi, in commune conditoris nostri flagitemus pietatem, ut a nobis suae flagella iracundiae avertat, quae merito nostrae actionis satis superque patimur, et intercedente beato confessore suo Iudoco, cuius hodie sollempnitas instat, atria supernae valeamus intrare patriae, ubi feliciter cum ipso regnemus per eum, qui vere *via et vita*[2]) est, Iesum Christum Dominum, cuius maiestas cum Patre et sancto Spiritu manet aequalis per omnia saeculorum saecula. Amen.

Der Text bedarf nur weniger Erläuterungen. Es liegt, soweit ich sehe, kein Grund vor, an dem ausdrücklichen Zeugnis der Überschrift über Lupus von Ferrières als Verfasser zu zweifeln. Wohl hat Marckwald, dem nur ein kurzer Hinweis von Hardy auf die Londoner Handschrift[3]) zu Gebote stand, dem Abte die Predigt abgesprochen und sie Wulfstan zugeschrieben[4]), dem Erzbischof von York (1003—1023) und Bischof von Worcester, dem Verfasser altenglischer Homilien, darunter des 'Sermo Lupi ad Anglos, quando Dani maxime persecuti sunt eos, quod fuit anno millesimo XIIII. ab incarnatione domini nostri Iesu Cristi'[5]), wo ebenfalls die Sünden und Leiden der Zeit geschildert werden, wenn auch ausführlicher als in unserer Predigt. Aber diese hat nichts mit den Werken Wulfstans zu tun, und die Annahme von Marckwald beruht auf einem irrtümlichen Schluß aus dem Namen Lupus, mit dem auch Wulfstan nach dem ersten Bestandteil seines Namens bezeichnet wird, und sieht ab von der bestimmten Angabe der Londoner Handschrift 'abbatis Ferrariacensis'. Die Sprache scheint mir sehr wohl der des Abtes von Ferrières zu entsprechen[6]),

1) Jesaias 59, 1—2. 2) Ioh. 14, 6. 3) Hardy a. a. O. S. 268.

4) Marckwald a. a. O. S. 33; danach Levillain a. a. O. 62, S. 453.

5) Bei Arthur Napier, Wulfstan, Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien I (Sammlung Englischer Denkmäler IV), Berlin 1883, S. 156—167, Nr. 33; in lateinischer Übersetzung von Hickes bei J. Langebek, Scriptores rerum Danicarum II (1773), S. 464—471. Vgl. u. a. Napier, Über die Werke des altenglischen Erzbischofs Wulfstan, Diss. Göttingen 1882; J. S. Westlake in der Cambridge history of English literature I (1907), S. 127ff.; Ch. Gross, The sources and literature of English history² (1915) S. 274 Nr. 1433.

6) Über den Rhythmus seiner Satzschlüsse vgl. Wilhelm Meyer, Göttingische ge-

wenn auch unmittelbare stilistische Berührungen bei der verschiedenen Art der übrigen Schriften nur vereinzelt begegnen.[1]) Der Grundgedanke, daß das Elend der Zeit die Strafe für ihre Sünden sei im Gegensatz zu dem besseren Los der guten alten Zeit, findet sich auch sonst bei ihm[2]), ist allerdings ein Gemeinplatz und hat nichts Bezeichnendes an sich. Aber eine Predigt zum Feste des h. Judocus aus Lupus' Feder wird niemand wundernehmen, der weiß, welche Rolle die *cella sancti Iudoci*, jenes Saint-Josse-sur-Mer in seinen Briefen spielt. Ludwig der Fromme hatte das Kloster an Ferrières geschenkt[3]), das aus diesem Besitz im Norden einen beträchtlichen Teil des eigenen Bedarfes deckte; Karl der Kahle hat Ferrières gleich in den Anfängen von Lupus' Abtzeit 841 (10. Mai) das Eigentum an dem andern Kloster bestätigt.[4]) Aber in der Zeit des Bruderkrieges hat erst Kaiser Lothar 840, dann auch Karl selbst Ferrières das Eigenkloster entzogen und Laien übertragen, und Jahre lang hat Lupus nun gekämpft, immer neue Männer von Einfluß in Bewegung gesetzt, bis er nicht nur das Versprechen der Rückgabe (27. Dezember 843)[5]), sondern die Rückgabe selbst um die Mitte des Jahrhunderts erreichte[6]), sich 'abbas monasterii Ferrariensis atque Sancti Iudoci' nennen[7]) und in St. Josse wieder verweilen konnte.[8]) Bei einem solchen Aufenthalt

---

lehrte Anzeigen 1893, I, S. 22f. (= Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik II, 1905, S. 266) und A. C. Clark, The Cursus in mediaeval and vulgar Latin, Oxford 1910, S. 13; über den unregelmäßigen Gebrauch von Reim Karl Polheim, Die lateinische Reimprosa (Berlin 1925) S. 354f.

1) Auf die wenigen Anklänge, die ich bemerkte, habe ich in den Anmerkungen zur Predigt hingewiesen.

2) Brief 29, 100, 126 (S. 34, 88, 106); vgl. auch 104 (S. 91).

3) Die Urkunde ist verloren; vgl. Mühlbacher, Reg. I², S. 848 Nr. 151; MG. Epist. VI, 3 Anm. 1.

4) Über die von Morin herausgegebene, mir nicht zugängliche Urkunde vgl. A. Giry, Études d'histoire du moyen âge dédiées à Gabriel Monod (Paris 1896) S. 116; Dümmler, Epist. VI, 2, Anm. 11; F. Lot und L. Halphen, Le règne de Charles le Chauve I (Bibliothèque de l'École des hautes études 175), 1909, S. 26 Anm. 9.

5) Urkunde Karls bei Baluze a. a. O. S. 511f.; Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France VIII, 448.

6) Brief 11, 32, 42—45, 50, 51, 53, 55, 60, 71, 83, 88, 92. Vgl. dazu außer Levillain Trier a. a. O. S. 115ff.; zu Brief 43 auch F. Lot, Le monastère inconnu pillé par les Normands en 845 (Bibliothèque de l'École des chartes 70, 1909, S. 433—445).

7) Brief 14 (S. 23). 8) Brief 13, 61, 62 (S. 22, 61f.).

wird die Predigt für das auf den 13. Dezember fallende Fest des Ortsheiligen entstanden sein, auf das zu Beginn und am Ende Bezug genommen wird.

Im übrigen ist freilich von dem Heiligen nicht die Rede, mit keinem Wort wird auf seine Geschichte angespielt, wie es sonst in ähnlichen Fällen gern geschieht, und man darf aus diesem Schweigen vielleicht den Schluß ziehen, daß die älteste Vita Iudoci[1]) damals noch nicht vorhanden war, die man mit kaum zureichenden Gründen Alcvin zugeschrieben hat[2]); allerdings kommt auch diesem Argumentum e silentio keine Sicherheit zu. Denn die Rede ist ganz auf das Moralische eingestellt, auf „volkstümliche Ethik", im Gegensatz etwa zu den Predigten König Roberts von Neapel, wie sie W. Goetz gekennzeichnet hat[3]), bildet hier „das Naheliegende, das Menschliche, das Zeitgeschichtliche" den Inhalt. Die Sünden und die Nöte der Gegenwart werden im Hinblick auf die bessere Vergangenheit miteinander in Zusammenhang gebracht, und im besonderen gibt die Heimsuchung durch die „Piraten", d. h. die Normannen, den Hintergrund ab.[4]) So ist die Predigt ein Stimmungsbild aus der Zeit der normanischen „Hochflut", etwa aus den Jahren unmittelbar nach 850 oder vielleicht noch eher um 860.[5]) Dennoch ist sie weniger wegen des Inhalts bemerkenswert als wegen der Person des Verfassers. Seine klassischen Studien finden ihren Ausdruck nicht in gelehrten Anspielungen, sondern nur in der Reinheit und der durchsichtigen Klarheit der Sprache. So ergänzt die Kenntnis der Predigt immerhin in bescheidenem Maße das Bild seiner Persönlichkeit.

1) BHL. 4504 sind die Drucke verzeichnet; dazu Trier a. a. O. S. 19—33.

2) Trier a. a. O. S. 40ff. nach dem Vorgang von Mabillon (S. 42 Anm. 1 fragt er nach einer etwa vorhandenen Beziehung der Predigt zur Vita).

3) König Robert von Neapel. Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus (Tübingen 1910) S. 31.

4) Die Normannen nennt Lupus auch sonst 'piratae'; s. Brief 110, 113, 116, 125 (S. 94, 34. 97, 33. 100, 2. 105, 2).

5) Brief 126 aus dem Jahre 862 erinnert mit einer Wendung an die Predigt; s. oben S. 11 Anm. 5. Über die Normannennot dieser Jahre vgl. außer dem Buche von Walther Vogel (1906) F. Lot, La grande invasion normande de 856—862 (Bibliothèque de l'École des chartes 69, 1908, S. 5—62).

DAS BILD DES HRABANUS MAURUS

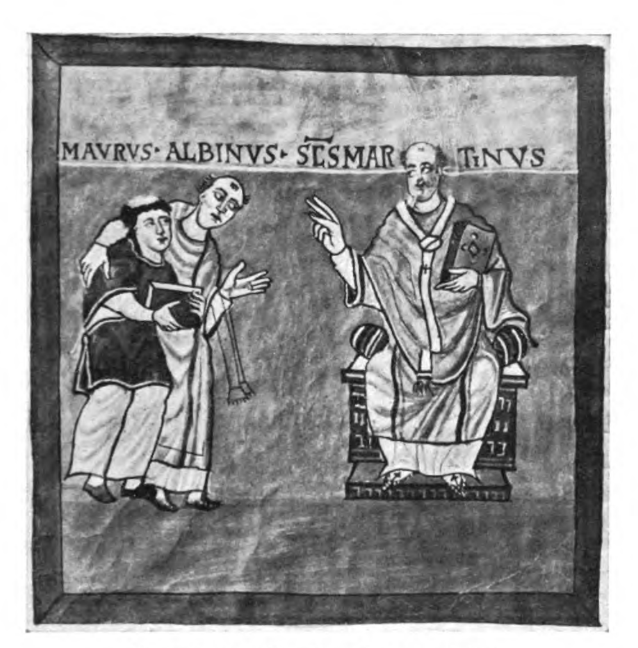
EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES PORTRÄTS

Von Joachim Prochno.

Aus der germanischen Geschichte der ältesten Zeit besitzen wir nichts an bildlichen Darstellungen bestimmter Einzelmenschen aus ihren Lebzeiten. Aus der Epoche von der sog. karolingischen Renaissance an bis zum hohen Mittelalter gegen 1300 haben wir dagegen schon Hunderte solcher Bildnisse. Mit dem Aufkommen der Tafel- und Ölmalerei um die Wende des 13. Jahrhunderts beginnt dann die Geschichte des Porträts im modernen Sinne. Man wird also in den Darstellungen der Zeit von 800 bis 1300 nach Vorläufern dafür suchen und annehmen, daß die Entstehung des Porträts der Sache und dem Begriff nach in diese Zeit fällt. Die moderne Geistesgeschichtsforschung neigt nun dazu, den Porträtbegriff in Beziehung zum Begriff der Individualität zu setzen. Sie hat deshalb auch die Entwicklung des Bildes des Einzelmenschen im Mittelalter als Material benutzt für die Forschungen über das Vorhandensein oder Werden der Individualität.
Freilich ergeben sich, je mehr man in Untersuchungen der Persönlichkeitsdarstellungen eindringt, um so mehr Schwierigkeiten. Eine durch Beischrift als Bild von X bezeichnete Darstellung ist in manchen Fällen nachweisbar nicht eine porträtmäßige Darstellung des Genannten. Daraus ergibt sich für den Zweifler die Folgerung, daß wir ohne schlüssigen Beweis bei keinem Bild aus der Zeit entscheiden können, ob der Dargestellte so ausgesehen hat, wie nach seinem Bilde anzunehmen ist. Auch wenn eine Darstellung als individuelles Bildnis auf uns wirkt, braucht sie von vornherein nichts Individuelles darzustellen, und das Vorhandensein solcher Bilder sagt daher auch nichts für das Vorhandensein des Begriffes „Porträt" aus. In einzelnen Fällen ist es aber doch möglich, Zu-

sammenhänge zwischen der Darstellung und der äußeren Erscheinung des Dargestellten zu vermuten. Das gilt z. B., wenn mehrere Darstellungen desselben Menschen erhalten sind. In diesem Falle können wir, wenn die Darstellungen einander ähnlich sind, immerhin darin ein Zeugnis sehen, daß man die äußeren Besonderheiten der Persönlichkeit oder die eines Bildnisses derselben darstellen wollte. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß die Bilder über- aupt Besonderheiten der Dargestellten gegenüber anderen Bildnissen derselben Schule aufweisen. Sind mehrere Bilder eines Menschen vorhanden, deren Darstellungen untereinander ähnlich sind, so hat man auf Ähnlichkeit, d. h. Wiedererkennbarkeit des Individuums, Wert gelegt, sei es auf eine Ähnlichkeit der Darstellungen untereinander oder auf eine von uns nur annehmbare, aber nicht beweisbare Ähnlichkeit zwischen Bild und Dargestelltem. Ein solcher Fall ist uns nun bei den Darstellungen des Hrabanus Maurus gegeben. Ich greife gerade diese heraus, weil von Hrabanus mehr Darstellungen als von irgendeinem anderen Menschen der Zeit von 800 bis 1300 erhalten sind, die auf ein Bild nach dem Leben zurückgehen können. Das ist folgendermaßen zu erklären: eines der berühmtesten, wenn nicht das berühmteste Werk des Abtes von Fulda und späteren Erzbischofs von Mainz ist sein Lobgedicht auf das heilige Kreuz. Es ist so berühmt geworden wegen seiner verkünstelten Form, die etwa mit den Anagrammen späterer Zeit und modernen Buchstabenrätseln Verwandtschaft besitzt.
28 „Gedichte" von gleicher Buchstaben- und Zeilenzahl in Hexametern sind von Hrabanus Maurus zusammengestellt. Aber nicht genug damit. Gewisse Figuren, die in das regelmäßig auf eine Seite geschriebene Gedicht hineingezeichnet werden, schneiden jedesmal Reihen von Worten und Buchstaben aus, die wieder für sich sinnvolle Sätze ergeben. Es handelt sich teilweise um geometrische Figuren, teilweise aber auch um umfangreiche Darstellungen.
Das letzte dieser Gedichte nun stellt in den Linien, die ein zweites Gedicht herausschneiden, den Verfasser unter dem Kreuze dar (Tafel II).[1]) Aus dem Gedicht von 43 Hexametern zu je 37 Buchstaben (bzw. Abkürzungen) läßt sich ein griechisches Kreuz herausschneiden mit den Worten auf dem Längs- und Querbalken: oro te

1) Vgl. auch die Abb. aus Ms. 652 in H. J. Hermann: Die illum. Hss. der Nationalbibl. in Wien I (= Beschr. Verz. der illum. Hss. in Österreich N. F. I).



Rom: Vat. Bibl. Reg. lat. 124 fol. 2ᵛ.



Rom: Vat. Bibl. Reg. lat. 124 fol. 3ᵛ.

Tafel II



Douai: Stadtbibl. 340 fol. 8.



München: Staatsbibl. Clm. 18077 fol. 2ᵛ.



München: Staatsbibl. Clm. 8201 fol. 68ᵛ.



Rom: Vat. Bibl. Reg. lat. 124 fol. 35ᵛ.

ramus ara sumeret oro, und die Umrisse des Autorenbildes ergeben die Zeile: Rabanum memet clemens rogo Criste tuere o pie iudicio. Das Bild des Autors gehört in den Umrissen zum Gedicht. Ohne dasselbe ist die Verkünstelung der Anordnung nicht ersichtlich. Es muß sich daher in jeder erhaltenen Handschrift finden.

Aber noch mehr. Die erste Handschrift, die, soviel wir wissen, 1648 untergegangen ist, enthielt ferner zwei Dedikationsgedichte an den Papst Gregor IV. und an den Erzbischof Otgar von Mainz. Diese Dedikationsgedichte nun waren im Original begleitet von Bildern, die die Überreichung der Handschrift an die Adressaten durch den Autor darstellten.

Das ergibt sich aus den ältesten erhaltenen Handschriften, deren entsprechende Bilder, da sie einander sehr ähnlich sind, auf einen Archetypus in der Originalhandschrift zurückgehen müssen; anders ist ihre Verwandtschaft untereinander nicht zu erklären. Der Prototyp der Handschriften enthielt also drei Bilder des Autors. Die erhaltenen Manuskripte haben teilweise die Ausstattung vereinfacht. Die Zahl der Darstellungen, in denen der Autor vorkommt, ist auf zwei oder gar nur eine beschränkt. Nur einmal — soweit ich sehen kann — in einer Handschrift der Nürnberger Stadtbibliothek aus dem 15. Jahrhundert hat ein fleißiger Buchmaler sogar noch ein viertes Bild hinzugefügt, das vielleicht auch den Hrabanus darstellen soll. Mir sind bisher 28 Handschriften von dem Buch zum Lobe des hl. Kreuzes von Hrabanus Maurus bekannt geworden. Sie enthalten jede die Abbildung des Autors unter dem Kreuze, denn diese gehört unzertrennlich zu dem Werk. Sie enthalten aber außerdem auch noch teilweise Dedikationsbilder, die ursprünglich wohl alle von denen des Originalexemplars abzuleiten sind. So erklärt sich die große Zahl der Hrabanbilder. Aber ein weiteres ist noch wichtig. Die ersten Darstellungen sind unter den Augen und unter der Aufsicht des Abgebildeten in einer damals bekannten und hervorragenden Bücherwerkstatt entstanden, aus der wir sehr gute, natürlich wirkende Kopien antiker Menschendarstellungen besitzen, die ungefähr gleichzeitig entstanden. Wir haben damit alle für die damalige Zeit nur möglichen Voraussetzungen, die es uns wahrscheinlich machen, in den Darstellungen der ältesten Handschrift des Werkes Bilder nach dem Leben zu sehen. Die späteren Handschriften wiederholen diese

Bilder. Wir haben damit ein einzigartiges Material zum Studium der Frage, wie der mittelalterliche Bücherschreiber „Porträts" kopiert, d. h. wie er ein günstigenfalls wiedererkennbar nach dem Leben gemaltes Bildnis weitergibt. Was scheint ihm am Bild wert, besonders genau wiederholt zu werden?
Wir schlagen so die Brücke zu den Forschungen nach den Werturteilen des mittelalterlichen Menschen, müssen aber dabei eine Einschränkung machen. Wir können günstigenfalls etwas von den Anschauungen und Wertungen des Abschreibers erfahren und dürfen unsere Ergebnisse nicht ohne weiteres verallgemeinern. Der Mensch, der sich um das Werk De laude S. Crucis bekümmert, ist der gelehrte Kleriker. Ihn interessieren die barocken Künsteleien der Versordnung, er bewundert sie und schreibt sie ab. Diese Art „Wissenschaft" — wir würden sagen Technik — wird ihn und seine Standesgenossen interessieren, die anderen Menschen des Zeitalters aber kaum. Die Handschriften werden für den Gebrauch der Gelehrtenstube abgeschrieben. Deshalb wird der Abschreiber sich nicht die Mühe geben, noch besonders durch prunkvolle Ausstattung wirken zu wollen. Die bildliche Ausstattung wird von schwächeren Kräften unternommen sein und nicht von den großen Künstlern stammen, deren Kräfte durch die kostbaren Prunkhandschriften der Evangelien und Psalterien auf fürstliche Bestellung bzw. für fürstlichen Gebrauch in Anspruch genommen waren.
Aber in einer Beziehung bleibt auch ein solches künstlerisch minderwertiges Bild für uns wichtig. Es soll ein Bild von Hrabanus sein. Wir erfahren aus der Darstellung, wie sich der Hersteller das Bild des Hrabanus vorstellt, und wie er sich zu den ihm vorliegenden Hrabanusbildern verhält. Ein Streben, die äußere Erscheinung wiederzugeben, müßte sich auch in rohen Darstellungen nachweisen lassen, wenn es vorhanden wäre, und ein etwa vorhandenes Interesse des Kopisten an dem Vorbild, das sich auf das Äußere des Hrabanus erstreckte, müßte erkannt werden können auch in Bildern von Dutzendschreibern ohne künstlerische Begabung.
Was lehren uns nun darüber die erhaltenen Darstellungen?
Am instruktivsten würde es sein, wenn hier die ganze Reihe der fast 50 Hrabanbilder veröffentlicht werden könnte. Da aber die große Mehrzahl der dem 9. bis 11. Jahrhundert angehörigen Bilder

in meiner Publikation über das Schreiber- und Dedikationsbild in der nächsten Zeit veröffentlicht wird, seien hier nur einige spätere Darstellungen wiedergegeben und für einen großen Teil der früheren auf diese Veröffentlichung verwiesen.
Ich habe hier die drei Bilder aus der wahrscheinlich dem Original nächststehenden erhaltenen Handschrift (Rom: Vat. Bibl. Reg. l. 124), einige weitere des 9. Jahrhunderts, zwei des 12. Jahrhunderts aus einer Handschrift aus Douai und einige des 15. Jahrhunderts ausgewählt.
Hatten die ältesten Darstellungen noch einige hier oder dort wiederkehrende Ähnlichkeiten gezeigt (Kopfform, Stirnlocke des Hrabanus), so fällt diese in den späteren vollkommen weg. Kein Mensch wird irgendeine Ähnlichkeit zwischen den alten Fuldaer Bildern, jetzt im Vatikan (Tafel I), und den Darstellungen des 12. Jahrhunderts, jetzt in Douai, und des 15., jetzt in München (Tafel II), feststellen können.
Was in den Dedikationsbildern dargestellt wird, ist der gleiche Inhalt. Ein Mönch übergibt sein Werk einem hohen Geistlichen. In der Form aber sind die Darstellungen so verschieden, wie mehrere voneinander unabhängige Wiedergaben desselben Geschehnisses nur sein können. Und doch müssen sie auf dasselbe Urbild zurückgehen. Was hier besonders für die Dedikationsbilder in die Augen fällt, gilt aber ebenso, wenn es auch nicht ganz so auffallend hervortritt, auch für das Abbild des Hrabanus unter dem Kreuze (Tafel II).
Diese Beobachtung über die Art, wie der mittelalterliche Künstler „kopiert", sind für uns nach zwei Seiten wichtig.
Wir stellen einerseits fest, daß die Kopisten der Hrabanus-Maurus-Darstellungen auf die Aufrechterhaltung der Ähnlichkeit in ihren Kopien kein Gewicht legen, und wir bemerken weiterhin, daß die Wiedergaben in ihrer Form sehr stark abhängig sind vom Zeitstil. Es ist vielleicht noch zu gewagt, wenn man ohne weitere Beweismittel verallgemeinernd behauptet, die mittelalterliche Kopie der Darstellung des Einzelmenschen sei eine Wiedergabe des Inhalts des Vorbildes, die in der Darstellung der äußeren Formen weit stärker abhängig sei vom Stil ihrer Zeit als von dem Vorbild, aber es scheint mir doch sicher, die hier gemachten Beobachtungen weisen in die Richtung auf eine solche Behauptung.

Und diese Beobachtungen machen uns skeptisch im Hinblick auf die Frage nach dem Vorhandensein des Begriffes Porträt in dieser Zeit bei diesen Kopisten. Aber es ist eine kleine Einschränkung zu machen. Werke eines ungefähr gleichen Zeitstils können genauer zueinander stimmende Kopien derselben Darstellung sein. Die ältesten Hrabanus-Maurus-Bilder weisen Ähnlichkeiten untereinander auf. Das sei hier noch einmal betont, um zu verhindern, daß man den Abbildungen ohne weiteres jeden Wert für die Darstellung des Äußeren einer Persönlichkeit abspricht und daran zweifelt, ob es überhaupt ähnliche Darstellungen von Einzelmenschen aus jener Zeit gibt.

Zusammenfassend ergibt sich:

Treue der Kopie ist bei ungefähr mit dem Original gleichzeitigen Bildern, die keiner anderen Absicht dienen sollen als das Original, vorhanden. Sie hört auf, wo anderes Stilempfinden (oder anderer Sinngehalt?) sich eines Bildes bemächtigt.

Die Treue der Darstellung ist dem späteren Künstler nicht so wichtig wie z. B. Zusammenstimmung mit seiner Anschauung von dem, was ein Bildnis bedeuten soll.

Wenn man aus diesen Gedanken eine Antwort auf die Frage ableiten will: Stellt denn solch ein mittelalterliches Bild, wie hier das des Hrabanus Maurus, den Mann dar, wie er wirklich ausgesehen hat? so ist zu antworten: Es ist sehr wohl möglich, daß eine ähnliche Darstellung eines Menschen aus dem frühen Mittelalter erhalten ist, wenn nicht bestimmte Absichten im Sonderfall bei der Ausgestaltung des Bildes dem entgegenwirkten. Das letztere ist bei den ältesten Hrabanus-Maurus-Bildern anscheinend nicht anzunehmen, so könnten sie also sehr wohl ähnlich sein.

Und wenn man ferner aus dem Beobachteten und Erschlossenen eine Antwort auf die Frage geben will, ob die Wichtigkeit des Besonderen des einzelnen Menschen einer Wiedergabe im Bild wert geachtet wird (also eine Art Vorstufe des Porträts vorhanden ist), so ist m. E. zu antworten: Das Besondere des Einzelmenschen hat schon damals einen bestimmten Wert und wird deshalb auch dargestellt. Es nimmt aber durchaus nicht die Stufe in der Schätzung der Werte ein wie in der Moderne.

GRUNDLAGEN UND ENTWICKLUNG DES PORTRÄTS IM DEUTSCHEN MITTELALTER

Von Sigfrid H. Steinberg.

Eine Bearbeitung der Bildnisse deutscher Menschen des Mittelalters, wie sie Walter Goetz seit einigen Jahren durch das Forschungsinstitut für Kultur- und Universalgeschichte an der Universität Leipzig veranstaltet, mag vielleicht die Erwartung hervorrufen, daß wir dadurch sichere Kenntnis von dem Aussehen historisch bekannter Persönlichkeiten erhalten werden. Der Wunsch, Gewißheit über die Erscheinung eines Karls des Großen, eines Ottos von Bamberg, eines Friedrich Barbarossas zu gewinnen[1]), ist es ja auch in erster Linie gewesen, der verschiedene Historiker in den letzten Jahrzehnten zur Beschäftigung mit der Geschichte des Porträts angereizt hat. Für die Kunsthistoriker, die das Material für solche Sammlungen vorbereiten, tritt der Bildinhalt meist so sehr hinter der stilistischen und ästhetischen Bewertung zurück, daß von ihnen eine einmal aufgenommene Benennung oft ohne Nachprüfung weitergegeben wird.[2])

Man ist an die Betrachtung mittelalterlicher Porträts mit einer irrigen Voraussetzung herangetreten und daher zu falschen Schlüs-

1) Ich nenne diese drei, weil das vorhandene Material über sie schon in Sonderuntersuchungen verarbeitet ist: P. Clemen, Porträtdarstellungen Karls d. Gr., Aachen 1890; A. Hofmeister in der Ausgabe der Prüfeninger Vita Ottos, Greifswald 1924, S. XLIIIff.; M. Kemmerich über Friedrich I. in seiner „Frühmittelalterlichen Porträtplastik", Leipzig 1909, S. 171ff.

2) Bezeichnend ist dafür die Namengebung des Rittergrabsteins im Merseburger Dom, die auf einem ganz leicht korrigierbaren Irrtum (vielleicht sogar einem Druckfehler) beruht, der immer mit fortgeschleppt wird. Der Ritter wird (in den Bau- und Kunstdenkmälern der Stadt Merseburg und anderwärts) als ein Ritter von Hahn bezeichnet. Dabei läßt das Wappen zweifelsfrei erkennen, daß es ein Ritter von Hayn ist. Es handelt sich um den 1276 als verstorben erwähnten Hermannus de Indagine, wonach das Grabmal um 1275—1280 zu datieren ist.

sen gelangt. Man wollte das Maß von Porträtähnlichkeit feststellen, das den namentlich bezeichneten oder sonstwie auf bestimmte Menschen deutbaren Bildnissen eignet, und nahm bei der Untersuchung von vornherein an, daß die Künstler bei der Schaffung eines Bildes nach getreuer Wiedergabe ihres Modells gestrebt, und daß es deshalb nur darauf ankomme, den Grad zu bestimmen, in welchem sie diese Absicht verwirklicht hätten.[1]) Die Entstehung dieser Porträts ist aber an Voraussetzungen geknüpft, die das Streben nach Ähnlichkeit — das keineswegs abgestritten werden soll — vor anderen Absichten zurücktreten lassen, wenn nicht teilweise ausschließen. Daher darf die Frage, die man an ein solches Bildnis stellen kann, nicht lauten: Inwieweit hat der Künstler die äußeren Merkmale seines Urbildes wiedergegeben, und wie hat daher der abgebildete Mensch in Wirklichkeit ausgesehen? Sondern zunächst gilt es festzustellen: Unter welchen Bedingungen und warum ist dieses Bild überhaupt geschaffen worden? Die Klärung der Entstehungsumstände des einzelnen Bildes oder einer zeitlich und räumlich zusammengehörigen Bildnisgruppe ist die nächste Aufgabe. Deren Bearbeitung führt von der Frage nach der Ähnlichkeit fort zu Erörterungen größerer historischer Probleme, und eine solche Auswertung macht die Geschichte des Porträts zu einer Hilfswissenschaft der allgemeinen (Kultur-)Geschichte. Im Porträt sind überall unmittelbare Beziehungen zu greifbaren historischen Menschen und Mächten vorhanden; sie ermöglichen eine Einordnung in geistesgeschichtliche Zusammenhänge und können schließlich auch zu einer Beantwortung der für das Problem des Individualismus, des Persönlichkeitsbewußtseins so bedeutsamen Ähnlichkeitsfrage verhelfen. Diese aber, um das noch einmal zu betonen, steht am Ende, nicht am Anfang der Erforschung des Porträts.

Die Entstehung von Personenbildnissen vom 10. bis ins 14. Jahrhundert ist ausschließlich auf eine dingliche Leistung an die Kirche zurückzuführen, sei es, daß der Stifter einer Gabe sich auf dieser hat abbilden lassen, sei es, daß spätere Geschlechter sein Andenken durch die Anfertigung eines Denkmals mit seinem Bildnis haben

1) **Darunter leiden besonders die durch ihre Materialsammlung an sich verdienstlichen Arbeiten von M. Kemmerich, sowie die Äußerungen von K. Lamprecht zu diesem Thema.**

ehren wollen. Personenbilder, die nicht zur Kennzeichnung eines gegenwärtigen Verdienstes eines Lebenden oder eines früheren eines Toten angefertigt sind, sondern die nur die künstlerische Darstellung eines Menschen an sich bezwecken, kommen in dieser Zeit noch nicht vor. Immer veranlassen die Gründung einer Kirche, ihre Bewidmung mit Grundbesitz, die Stiftung eines gottesdienstlichen Gebrauchs- oder Schmuckgegenstandes entweder den Geber, sich selbst, oder die Nachfahren, das Gedächtnis desselben zu seiner Ehrung im Bilde festzuhalten. Dabei wird zunächst diese Begründung der Porträtierung hervorgekehrt, indem der eigentliche Schenkungsakt oder wenigstens die Devotion des Stifters vor Gott und den Heiligen, die ihn zu der Stiftung veranlaßt hat, bildlich dargestellt wird. Von einer solchen Verdeutlichung sieht man dann zunehmend ab. Das Interesse wendet sich mehr der Person des Stifters zu; die Ursache seiner Porträtierung kommt etwa noch in der Beigabe eines Kirchenmodells zum Ausdruck, aber die unmittelbare Bezugnahme auf den beschenkten Heiligen ist nicht mehr sichtbar. Schließlich verzichtet man — am ehesten in den Grabdenkmälern — ganz auf die Kennzeichnung der kirchlichen Bedingtheit des Porträts und gibt nur noch das Bild des Menschen als Landesherrn, Bischofs oder Ritters. Aber selbst in dieser Zeit drängt die Konvention, die Anpassung an überpersönliche Ideale, die mögliche Absicht nach Porträtähnlichkeit weitgehend zurück. Der von einem kampferfüllten Leben durchschütterte Löwe Heinrich, der an einer gegen seine Verfettung unternommenen Operation gestorbene Dedo von Wettin, die Fürsten und Ritter, deren hohes Sterbealter wir feststellen können — sie alle zeigen die gleichen Merkmale, verkörpern das gleiche Ideal. Alle sind nach dem feststehenden Schema des höfischen Ritters geformt: Der schöne Mann in der Blüte seiner Jahre, die reichen Locken modisch frisiert, in eleganter Hoftracht, beweist seine Frömmigkeit durch ein beigegebenes Kirchenmodell, seine Kenntnis ritterlicher Sitte durch die preziöse Haltung von Schild und Schwert, seine Schätzung der frouwe durch Hinzufügung von deren Bild, das genau wieder die Normalgestalt der jugendlichen, schönen, eleganten, frommen Edeldame zeigt.

Doch wird man bis zum Ende des 13. Jahrhunderts und noch einige Zeit darüber hinaus auch dann immer noch in einer frommen

Stiftung oder einem Schützerverhältnis zu einer kirchlichen Institution den eigentlichen Grund für die bildliche Überlieferung des Dargestellten zu suchen haben.

Unter anderen Gesichtspunkten sind nur die Kaiser- und Königsbilder zu werten; sie symbolisieren in erster Linie das Amt; sie drücken vornehmlich die staatsrechtliche Stellung des römischen Kaisertums, seine Abgrenzung gegen das Papsttum und Byzanz aus, bei ihnen gelangt (in der Regel) nicht irgendein Verdienst um die Kirche, sondern die Einordnung des Kaisers in die geistlich-weltliche Theokratie zur Darstellung.[1])

Demzufolge darf man wohl sagen, daß wir auf Grund des Porträts von keinem der Dargestellten uns eine zutreffende Vorstellung von seiner leiblichen Erscheinung machen können. Der Wille zur Ähnlichkeit läßt sich manchmal vermuten, aber kaum jemals beweisen, die Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung dagegen sehr oft. Meist verbietet in Anbetracht der angeführten Gründe allgemeiner Art schon die Tatsache, daß infolge Überlieferung nur eines einzigen Bildes oder Abhängigkeit mehrerer Bilder voneinander jede Möglichkeit einer Kontrolle fehlt, die Entscheidung über Ähnlichkeit von Abgebildetem und Urbild.

Über den Kreis von Menschen hinaus, die auf Grund ihrer wirtschaftlichen oder politischen Machtstellung in der Lage waren, dingliche Leistungen an die Kirche mit künstlerischen Aufträgen zu verbinden, reicht kein Personenbild des Mittelalters. Es gibt kein Kunstwerk, das nicht auf Bestellung gearbeitet wäre, und demgemäß kein Porträt, das nicht einen bevorrechtigten und leistungsfähigen Auftraggeber wiedergibt. So entsprechen die jeweils in einem Zeitabschnitt Dargestellten genau dem Kreis, der in dieser Periode die politische, kulturelle, wirtschaftliche Macht in Händen hat; die Porträts geben ein getreues Abbild der geistigen und politischen Oberschicht. Diese Feststellung ist von Wert für die Deutung eines Bildnisses auf eine bestimmte Person, wenn deren Name nicht genannt ist, da infolgedessen der Kreis der für ein Porträt zu diesem Zeitpunkt und an diesem Ort überhaupt in Frage kommenden Menschen erheblich eingeengt wird. —

Die weltliche und die weltgeistliche Hocharistokratie sind die beiden

1) Vgl. dazu P. E. Schramm, Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters (Vorträge d. Bibl. Warburg II) S. 145ff.

Pfeiler, auf denen von der Mitte des 10. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts die Macht des Deutschen Reiches ruht. Die Besetzung der Bistümer, Reichsabteien und Herzogtümer mit Verwandten und Vertrauten des Herrschers schuf eine Gemeinschaft der Regierenden, deren geringer Umfang dem Auseinanderstreben der persönlichen und sachlichen Sonderinteressen zum Trotz Zusammenhalt und Einheit verbürgte. Die Unfertigkeit der Verhältnisse in der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts zeigt sich auch in dem Fehlen größerer künstlerischer Aufträge und demzufolge in einem völligen Mangel an Personendarstellungen aus dieser Zeit — wenn man von einigen Selbstbildnissen bescheidener Buchschreiber in Klöstern mit alter karolingischer Tradition absieht. Von etwa 960 an spiegeln dann ein Jahrhundert hindurch die Bildnisse den politisch-kulturellen Zustand: Der Schmalheit der kulturellen Basis und der Begrenztheit des Machthaberkreises entspricht die geringe Zahl der Bildnisse und die noch geringere der auf diesen dargestellten Personen (einige sind mehrmals vertreten). Die Dezentralisation der Verwaltung kommt in der ziemlich gleichmäßigen Verteilung der Abgebildeten auf Sachsen, Lothringen, Schwaben und Baiern zum Ausdruck, wobei jedoch ein gewisses Übergewicht des Nordens, das ja auch im politischen und literarischen Leben anzutreffen ist, unverkennbar ist. Die Familienpolitik der Ottonen findet sich darin ausgeprägt, daß die Mehrzahl der Bildnisse Angehörige des ludolfingischen Hauses wiedergibt. Der starke Einfluß des weiblichen Elements im Kulturleben des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts[1]) zeigt sich in dem starken Hervortreten von Frauenbildnissen.[2]) Die Gründung der Staatsgewalt vornehmlich auf die hohe Beamtengeistlichkeit findet in dem Überwiegen von deren Darstellungen über die weltlicher Machthaber ihren Widerhall.[3])

1) Vgl. dazu die schönen Ausführungen bei K. Brandi, Hrotsvit von Gandersheim. Deutsche Rundschau 209, S. 247ff.

2) Die Äbtissinnen Mathilde, Theophanu und Swanhild von Essen, Ida von St. Maria im Kapitol, Uta von Niedermünster, Bertha von Borghorst; die Pröpstin Brigitte von Essen; die Gräfinnen Hildegard von Holland und Gertrud von Braunschweig; Herzogin Gisela von Baiern und ihre gleichnamige Tochter.

3) Außer den in der vorigen Anmerkung genannten geistlichen Frauen noch die Erzbischöfe Gero, Everger und Hermann von Köln, Egbert von Trier; die Bischöfe Bernward von Hildesheim, Sigbert von Minden, Adalbero II. von Metz, Notker von Lüttich; die Äbte Witigowo von Reichenau und Ramwald von St. Emmeram.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts erfolgt ein völliger Umschwung in der politischen und geistlichen Führerschicht: Die hohe Aristokratie wird von dem mittleren und niederen Adel, zum Teil schon unfreier Abkunft, aus der alleinigen Leitung der Reichsgeschäfte verdrängt. Die Weltgeistlichkeit verliert ihren Einfluß an den Regularklerus, dessen Reformgeist sich bald auch der Bischofssitze und der Stifter bemächtigt.[1]) Mit dieser veränderten Zusammensetzung der leitenden Kreise geht deren Verbreiterung Hand in Hand, sowohl was die Zahl als was die räumliche Dislozierung betrifft. Die partikularen Gewalten und die reformfreundliche Klostergeistlichkeit geben dem Jahrhundert von 1050 bis 1150 sein Gepräge. Der Sieg der hierarchisch-asketischen Richtung über das Reichskirchensystem der Ottonen und ersten Salier ist in Deutschland sicherlich durch Zufälle wie den vorzeitigen Tod Heinrichs III., die Minderjährigkeit Heinrichs IV., die Unfähigkeit der Kaiserin Agnes erleichtert worden, aber er entbehrt nicht der inneren Notwendigkeit. Denn die Stützen der königlichen Sache waren morsch geworden; die Männer der Reichskirche verfochten nicht in erster Linie die Belange des Königtums und des Reiches, die sie vielmehr jederzeit dem eigennützigen Streben nach Sondervorteilen für sich und ihre eigene Kirche hintanstellten. Demgegenüber zeigen gerade die Porträts dieses Jahrhunderts, daß die reformkirchliche Seite sich in allen Punkten in Übereinstimmung mit dem herrschenden Zeitgeist befand und darin einen festen Rückhalt besaß. Diesen entbehrte die Gegenpartei, die, indem sie in der Politik wie in der Kunst sich an die Vergangenheit klammerte, dadurch von vornherein ins Hintertreffen geriet.[2])

Unter den zeitgenössischen Personenbildern überwiegen durchaus die von Anhängern der kirchentreuen Opposition, und später werden sogar nur ihnen Erinnerungsmäler gesetzt. Selbst als in der staufischen Zeit und im 13. Jahrhundert die von ihnen vertretenen Ideen überwunden, ja ins Gegenteil verkehrt waren, knüpft sich immer noch das dankbare Gedenken an jene Männer, die einst den Anstoß

---

1) Vgl. R. Bonin, Die Besetzung der deutschen Bistümer 1077—1105. Diss. Leipzig 1889, S. 105.

2) Dazu vgl. die ausgezeichnete „Würdigung der deutschen Reichskirche um das Jahr 1075" bei B. Schmeidler, Kaiser Heinrich IV., Leipzig 1927, S. 334ff.

zu einer neuen Entwicklung gegeben haben,[1]) während die Vertreter der königlichen und reichskirchlichen Sache aus der Zeit des Investiturstreits später nur in Bischofs- oder Abtsreihen, bei denen eben Lückenlosigkeit erstrebt wurde, vorkommen. Daß gerade von Männern der Reformkirche so zahlreiche Bildnisse angefertigt wurden, ist um so bemerkenswerter, als diese Kreise sich anfangs gegen jegliche, auf eine sinnenfreudige Ausgestaltung des Kultus gerichtete Kunstübung ausgesprochen hatten. So Otloh von Regensburg, der jeden Schmuck seiner Handschriften durch Bilder oder selbst Initialen vermied, so Bernhard von Clairvaux, der mit Nachdruck gegen kirchlichen Luxus eiferte. Aber die Reformideen haben die ganze Kultur der Zeit so stark in ihren Bann gezogen, daß sie sich schließlich, fast wider Willen aber in notwendiger Konsequenz, auch mit der darstellenden Kunst auseinandersetzen mußten. Sie haben sich daher dann dieser bemächtigt und auch sie in ihren Dienst gezogen und dabei sowohl sich als der Kunst genützt. Das auffälligste Beispiel für diese Verschmelzung asketischer Frömmigkeit mit hierarchischem Repräsentationsverlangen bietet vielleicht Adalbero II. von Trier und sein Reliefbild am Neutor zu Trier. Engster Freund und Anhänger Bernhards von Clairvaux und zugleich bedachtsamer Förderer des wirtschaftlichen Aufblühens seiner Metropole hat er sich an einem städtischen Befestigungswerk neben Christus und dem h. Petrus in prachtvoller Gewandung, in Größe und Haltung den Himmlischen gleichstehend, abbilden lassen.

Von den Helfern und Parteigängern Heinrichs IV. und Heinrichs V. ist keiner von Bedeutung im Bilde überliefert. Sie, die die Belange des Königstums und der Reichskirche vertraten, sind eben darum auch der neuen Kunstübung fremd geblieben. Es fehlen Bildnisse eines Adalbert und Liemar von Bremen, Hildulf von Köln, Benno von Osnabrück, Sigfrid von Mainz, Hermann und Rupert von Bamberg, Erlung von Würzburg; nicht mehr sind im Bilde vertreten die Leiter und Leiterinnen der Reichsabteien, die im Investiturstreit meist zu ihrem natürlichen Schirmherrn, dem König, gehalten haben.[2])

---

1) Bildnisse von Männern der Reformpartei sind später angefertigt worden von Anno von Köln, Kuno von Trier, Godehard von Hildesheim, Reinhard von Halberstadt u. a.

2) Vgl. darüber H. Feierabend, Die politische Stellung der deutschen Reichsabteien, Breslau 1913.

Eine Ausnahme macht St. Emmeram in Regensburg, das fest auf der kaiserlichen Seite verharrte und, in Weiterführung seiner alten künstlerischen Tradition, dieser Gesinnung in Arbeiten für Heinrich IV. Ausdruck verlieh, auf denen neben dem Kaiser und seinen Söhnen auch Äbte des Klosters abgebildet wurden. Aber die Bilder von königstreuen Männern geben nur solche von minderer Bedeutung wieder, wie etwa den Paderborner Gegenbischof Heinrich von Werl, der schließlich 1105 auch seinen Frieden mit dem Papst machte und sich so den Besitz seines Bistums sicherte.

Dagegen erscheinen Porträts fast aller Führer des Gegenlagers, die die kulturelle Blüte von deren Hauptzentren veranschaulichen. Der Niederrhein mit seinen mannigfachen Beziehungen nach dem Westen, dem Ausgangsgebiet der Reform, ist vertreten durch Bilder der Erzbischöfe Anno II. und Friedrich I. von Köln. Mit Annos Lieblingsgründung Siegburg hängen zusammen Porträts des Rupert von Deutz, dessen moraltheologische Bibelkommentare die strengkirchlichen Anschauungen der französischen Reformgeistlichkeit in Deutschland heimisch machten, und der sich namentlich um die Verbreitung der Marienverehrung verdient gemacht hat[1]); des Abtes Kuno, der später als Bischof von Regensburg die Reform in Baiern ausbreitete; des Abtes Konrad von Mondsee, der zur Durchführung der Reform aus Siegburg berufen ward.

In Gebhard von Salzburg, der mit seinem literarischen Helfer Manegold zusammen abgebildet ist, haben wir den Führer der kirchlichen Partei in der Ostmark. Diesem entschieden kirchlichen Gebiet gehören ferner Bilder Altmanns von Passau und mehrerer Äbte der von ihm und unter seinem Einfluß von anderen gegründeten Reformklöster St. Peter in Salzburg, Admont, Göttweih, Lambach an. Der Reformpartei ist auch zuzuzählen Bischof Gundekar von Eichstätt, der sich zwar von dem Kampf fernhielt, aber sich in der Fürsorge für sein Stift, von der auch das sein Bild enthaltende Gundecarianum zeugt, ganz in deren Sinn betätigte. Sachsen endlich stellt in dem Grabmal des Gegenkönigs Rudolf das erste und bedeutendste Porträt dieser Epoche; in ihm kommt die Stärke der partikularistischen wie der kirchlichen Tendenz zum vollen

1) Die Marienverehrung scheint in Deutschland überhaupt um 1050 vom Niederrhein ihren Ausgang genommen zu haben, wie auch die Belege bei Schmeidler, Heinrich IV., S. 15, 55f., 81 zeigen.

Ausdruck, deren Bedeutung um so sichtbarer in Erscheinung tritt, als dieses erste figürliche Grabmal eines deutschen Königs bis auf Rudolf von Habsburg hin gerade einem der unfähigsten und schwächsten Herrscher gewidmet ist. Zugleich ist es das erste Personenbild im monumentalen Stil, während die Porträts der vorhergehenden Zeit sich auf Werken der Kleinkunst befinden.
Der im Porträt deutlich erkennbare Gegensatz der sterilen Reichskirche und der fruchtbaren Reformkirche an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert verschwindet, als mit Lothar III. und Konrad III. die hierarchische Partei Männer ihres Vertrauens auf den Thron bringt und damit die Gegenseite völlig lahmlegt. Die Porträts im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts tragen nicht mehr den tendenziösen Zug der früheren, weil die eine Tendenz jetzt alles beherrscht. So finden sich jetzt wieder überall Bildnisse von Verwandten des Herrschers, von unbestritten anerkannten Bischöfen, von Äbten der Reichsabteien ebenso wie der Regularklöster. Aber gemäß der Herrscherstellung, die die Papstkirche jetzt einnimmt, sind es alles Bilder von deren überzeugten Anhängern, wie Otto von Bamberg, Reinhard von Halberstadt, Norbert von Magdeburg und (ein verlorengegangenes von) Wibald von Stablo —es sind Bilder von Männern, die das deutsche Königtum zum Anschluß, ja zur Abhängigkeit von Papsttum und Kirche gebracht und darin festgehalten haben.
Mit dem kläglichen Ende des zweiten Kreuzzuges bricht die Vorherrschaft der Kirche zusammen. Die Unterstellung des gesamten Abendlandes, die Könige von Deutschland und Frankreich eingeschlossen, unter die päpstliche Suprematie hatte die Erwartungen so hoch gespannt, daß das Scheitern dieses großartigsten kirchlichen Unternehmens eine so tiefe Enttäuschung hervorrufen mußte, daß sie die geistigen Grundlagen des hierarchischen Zeitalters umstürzte. Die neuen Männer, die um das Jahr 1150 die Geschicke Europas in die Hand nehmen — ein Friedrich I., ein Heinrich II. von England, ein Waldemar I. von Dänemark und die Helfer und Genossen ihrer Macht — sind von einem neuen Geist erfüllt, der, heimlich schon an dem Widerspruch gegen die Alleinherrschaft des asketischen Lebensgefühls genährt, jetzt dessen Fesseln abwirft und sich in der ritterlichen Kultur die ihm adäquate Ausprägung schafft. Otto von Freising drückt beredt die hoffnungsfrohe

Stimmung aus, die dieser Wechsel der Männer und des Systems wachrief. Die weitausgreifende Politik Barbarossas und seines Nachfolgers, die glanzvollen königlichen und fürstlichen Pfalzbauten, die bunte Lebensfülle des Archipoeten und der frühen Minnesänger — all das zeugt von dem hohen Schwung und der weltfreudigen Prachtliebe, die diese Generation beseelte, deren Religiosität nicht minder kräftig, aber von der asketischen Verengung der vorigen Epoche gänzlich frei ist. Bilder der Männer, die noch den vergangenen Idealen nachhingen, wie die der Vorkämpfer der Alexandriner Eberhard von Salzburg und (ein untergegangenes von) Konrad von Mainz, treten zurück vor denen solcher, die den staufischen Reichsgedanken und die mit diesem verknüpfte Hinneigung zur Welthaftigkeit bejahten: Arnold II. und Reinald von Köln, Wichmann von Magdeburg, Albert von Freising, Adelog von Hildesheim, Konrad von Worms, Gottfrid von Würzburg und andere sind porträtiert worden. Daneben findet sich ein Bildnis, das den ritterlich-weltlichen Geist der Epoche erstmalig im Porträt zum Ausdruck bringt: das Gruppenbild des Grafen Siboto von Falkenstein mit seiner Frau und seinen Söhnen in einem Traditionskodex des Klosters Wayern, das Anmut und Schmuck des ritterlichen Lebens hübsch aufleben läßt. Ganz allgemein macht sich bei den Porträts ein Streben nach prunkvoller Ausführung und Aufmachung geltend, wie es sich schon in dem erwähnten Bild Adalberos von Trier ankündigte. Jetzt wird auf die Ausstattung und den äußeren Rahmen der Bildnisse Gewicht gelegt. Das zeigen die großartigen Wandmalereien der Regensburger Bischofsreihe in Donaustauf, die wahrscheinlich anläßlich der ersten Anwesenheit Barbarossas in der Burg entstanden sind; Arnolds II. von Köln und seiner Schwester Hedwig, Äbtissin von Essen, in Schwarzrheindorf; des Bischofs Adalgoz von Chur und des Grafen Ulrich von Tarasp in Marienberg in Tirol. Davon künden die Bronzebilder der Magdeburger Gießhütte, aus der die Korssunschen Türen mit Porträts des Erzbischofs Wichmann, des Bischofs Alexander von Plock und mehrerer namentlich bezeichneter Erzgießer, sowie die beiden Grabplatten der Magdeburger Erzbischöfe Friedrich und Wichmann hervorgehen. Endlich die kostbaren Heiligenschreine in Treibarbeit aus Gold und Silber, die im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts Zeugnis für den Reichtum wie für die Prachtliebe ihrer

Stifter ablegen; auf ihnen finden sich Bilder des großen Kanzlers Reinald und mehrerer seiner Vorgänger, Geistlicher des Kölner Pantaleonklosters und (wahrscheinlich) des Bischofs Adelog von Hildesheim mit älteren Bischöfen dieser Diözese.[1])

Die Privilegien Friedrichs II. von 1220 und 1232 für die geistlichen und weltlichen Fürsten und seine für die Städte ausgestellten Urkunden — deren bedeutungsvollste die für Lübeck von 1226 ist — haben den Zustand legalisiert, den letzthin die völlige Verschleuderung des Reichsgutes in den Thronkämpfen Philipps und Ottos IV. zur Tatsache gemacht hatte: das Reich ist in eine aristokratische Fürsten- und Städterepublik verwandelt worden, deren monarchische Spitze hinfort auch nur noch den Einfluß besitzt, den sie auf Grund ihrer eigenen landesherrlichen Hausmacht hat. Die Territorialherren, die landständischen Großen, die städtischen Patrizier haben nun in ihrem jeweiligen Gebiet die souveräne Herrscherstellung inne. Die Auflösung des Reiches in zahllose, nach Größe und Bedeutung mannigfach abgestufte selbständige Territorien spiegelt sich in den Porträts dieses Jahrhunderts vollkommen wider. Sie zeigen nach wie vor nur die politisch und gesellschaftlich führende Schicht; aber diese entbehrt der Orientierung nach der Reichsgewalt hin und ist ebenso differenziert wie die politische Gliederung. Daher denn neben den großen Landesherren von Brabant, Thüringen, Hessen, Schlesien, Österreich auch kleine Dynasten, Grafen, Ritter, Klostervögte im Bilde als gleichberechtigt erscheinen, da sie eben in ihrem Machtbezirk — wenn auch nur in diesem — die tatsächliche oberste und unabhängige Gewalt innehaben. Bemerkenswert ist jetzt das zahlenmäßige Vordringen des Laienbildes gegen das von Geistlichen. Wie der geistliche Einfluß auf das öffentliche Leben vor dem der weltlichen Dynasten zurücktritt, so zieht auch im Porträt die Laienkultur ein. Das Ritterwesen und seine als einzige neben der kirchlichen voll ausgereifte Kultur gibt jetzt der darstellenden Kunst das Gepräge, nachdem seine erste Blüte in der Barbarossazeit vorüber ist. Dasselbe gilt dann für die bürgerliche Kultur: Sie erobert sich das Feld der Kunst erst, nachdem seit dem Ende des 13. und vollends seit der Mitte des 14. Jahrhunderts der fortreißende Schwung der tatkräftigen Großkauf-

1) Vgl. meine Ausführungen im Arch. f. Kulturgesch. XVII, S. 279f.

mannschaft zu erlahmen und einer gewissen Saturiertheit Platz zu machen beginnt. Bis dahin steht die städtische Kunstübung noch vorwiegend im Bann des Rittermäßigen.[1]) — Mit jenem betonten Hervortreten des Laienstandes geht ein Zurückweichen der devotionalen Gebärde im Porträt Hand in Hand, wovon schon oben gesprochen ist. Es bereitet sich, namentlich im Grabmal, die Sitte vor, einem Gestorbenen nur, um sein Gedächtnis zu ehren, ein bildliches Denkmal zu setzen, ohne daß sich die Ehrung an eine besondere Leistung im kirchlichen Sinn knüpfte. Daß auch dann noch häufig eine Adorationsstellung des Verstorbenen gewählt wird, soll mehr die innere Religiosität des Abgeschiedenen kennzeichnen; solche Grabmäler finden sich ja auch noch in der Gegenwart.

Bei der Fülle der Bildnisse, die während des 13. Jahrhunderts im ganzen deutschen Sprachgebiet — mit Ausnahme der nordöstlichen Kolonisationsländer — entstehen, muß es genügen, an dieser Stelle auf einige wenige hinzuweisen, die die mannigfache Abstufung der politischen Macht der auf ihnen Dargestellten vorführen und zugleich den Beleg für die Ausweitung des Begriffs der führenden Schicht geben. Da stehen in erster Linie die Mainzer Erzbischöfe aus dem Hause Eppenstein, die auf die Vergebung der Krone den maßgeblichsten Einfluß ausgeübt haben; das tendenziöse Grabmal Sigfrids III. mit den beiden von ihm gemachten Königen Wilhelm von Holland und Heinrich Raspe ist ja allbekannt. Weiter Bilder solcher Fürsten, die als Kronprätendenten ernstlich in Frage kamen, wie Heinrichs I. von Brabant, Ottokars II. von Böhmen und Hermanns I. von Thüringen; dann Rudolfs von Habsburg, das erste figürliche Grabmal eines legitimen deutschen Königs. Ferner die großen Dynasten aus den Häusern der schlesischen Piasten, von Wettin, Babenberg, Altena-Berg, Geldern, Lippe, sei es als weltliche Landesherren, sei es als Kirchenfürsten auf verschiedenen Bischofssitzen. Es folgen andere Herren von geringerer Bedeutung, wie Heinrich von Sayn, Lambert von Gleichen, Burkhard von Mansfeld, Konrad von Döben. Schließlich kleine Dynasten, deren Macht über ihr Grundeigentum hinaus sich höchstens noch auf die Vogtei über ein benachbartes Kloster erstreckte,

---

1) Den Wechsel vom ritterlichen zum bürgerlichen Ideal zu Beginn des 14. Jahrhunderts hat für die erzählende Literatur Fritz Karg nachgewiesen. (Germ.-Rom. Monatsschr. XI, S. 321 ff.)

wie etwa der Ritter von Varch in Pforta, Wedekind von Rheda in Marienfeld, der oben erwähnte Hermann von Hayn oder Werner von Lethgast in Walkenried.
In den Städten haben wir Porträts bemerkenswerterweise zuerst in Köln und Goslar, jenes durch seinen Warenhandel bis nach der iberischen Halbinsel, nach England und Italien hin, dieses durch seinen ergiebigen Erzbergbau seit Jahrhunderten schon von großer wirtschaftlicher Bedeutung.[1]) In beiden Städten sind es Angehörige der alten, im 13. Jahrhundert noch im ausschließlichen Besitz der Macht befindlichen Geschlechter, von denen wir Bildnisse besitzen; so in Köln die Aducht und andere, deren Familiennamen wir nicht kennen, von deren Bedeutung aber ihre wiederholten Eintragungen in den Schreinen Kunde geben; in Goslar ein kaiserlicher Vogt und ein reicher Bergherr aus den Geschlechtern der Wildenstein und Gowische. — Keine Porträts stellt dagegen die schon im 13. Jahrhundert führende ostdeutsche Gründungsstadt Lübeck bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts; und auch dann noch sind die ersten derselben — die zum Teil untergegangenen Bronzegrabplatten im Dom und in der Marienkirche — flandrisches Einfuhrgut. Das erste am Ort entstandene Bildnis ist das des großen Bürgermeisters Brun Warendorp († 1369), der durch die Eroberung Kopenhagens und Schonens den Stralsunder Frieden von 1370 ermöglicht hat, der den Höhepunkt der internationalen Geltung der Deutschen Hanse ausmacht. Damit schließt hier die Zeit des stürmischen Vorwärts- und Aufwärtsdrängens ab[2]), in welcher man über Zweckbauten[3]) und deren Einrichtung hinaus sich noch nicht der Pflege der feineren Künste hatte widmen können. Wie einst zu Beginn des 10. Jahrhunderts die Unfestigkeit der äußeren Verhältnisse und die Notwendigkeit, erst einmal sichere Grundlagen für das staatliche Dasein zu schaffen, es verhindert haben, daß von den ersten Helfern Ottos d. Gr. — Brun von Köln, Wilhelm von Mainz, den Markgrafen Gero und Hermann — Bildnisse angefertigt wurden, so hat auch das aufsteigende Bürger-

1) Vgl. für Köln L. v. Winterfeld, für Goslar W. Wiederhold. Hansische Pfingstbll. 16 u. 13.
2) Siehe die Ausführungen von Fr. Rörig, Hist. Zschr. 131, S. 1 ff.
3) Dazu gehören selbstverständlich für das Mittelalter Kirchen und Klöster ebenso wie Rathäuser, Marktbuden und Spitäler.

tum des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts seine Kräfte noch völlig dem wirtschaftlichen und politischen Aufbau gewidmet. Dann allerdings hat es den Vorsprung der geistlichen und ritterlichen Kultur bald eingeholt: Zwar stammen die ersten deutschen Porträts in der vollen Bedeutung, die wir mit diesem Wort verbinden, aus dem höfischen Kreis der deutschböhmischen Renaissancekultur Karls IV.; aber die unter Peter Parlers Leitung entstandenen Triforiumsbüsten im Prager Dom sind noch aus jener alten Verbindung von Porträt und Dedikation erwachsen — handelt es sich doch bei den Dargestellten ausschließlich um Förderer des Baues. Die ersten Bildnisse, die von jeglicher, auch der äußerlichsten Beziehung zur Kirche oder von der bloßen Absicht zur höfischen Repräsentation frei, nur den Menschen um seiner selbst willen darstellen wollen und daher auch bestimmt mit dem Zweck der Porträtähnlichkeit geschaffen sind, sind Bilder bürgerlicher Menschen, entstanden in dem Zentrum des bürgerlichen Wirtschaftslebens Nordeuropas, in Flandern. Es sind die Porträts des Jan van Eyck; sie bringen den Sieg des Individualismus über die kirchliche und ständische Konvention. Mit ihnen beginnt eine neue Epoche in der Geschichte des Porträts.

ANTI-ASKETISCHE ÄUSSERUNGEN AUS DEUTSCHLAND IM 11. UND BEGINNENDEN 12. JAHRHUNDERT

Von Bernhard Schmeidler.

Im Entwicklungsgange der europäischen Geistesgeschichte, wie er von der Forschung allmählich mit immer größerer Deutlichkeit herausgearbeitet worden ist, kann das Früh- und Hochmittelalter wohl ziemlich unbestritten und allseitig anerkannt als die Zeit der reinsten und höchsten Ausprägung der spiritualistischen, asketischen, antidiesseitigen Ideenwelt des Christentums gelten. Nach geistesgeschichtlicher Betrachtungsweise unterscheiden sich die Zeiten wohl kaum durch die psychische Substanz — wenn man dieses an den natürlichen Dingen gebildete Begriffssymbol auf geistige Dinge übertragen darf — und innere Beschaffenheit der Menschen und ihrer Generationen voneinander; diese Betrachtungsweise, die einst Karl Lamprecht, in gewisser Weise auf Jakob Burckhardt fußend, zum Prinzip der gesamten Ansicht von der Weltgeschichte machen wollte, hat sich noch nirgends und in keinem einzigen Punkt durchführen und wissenschaftlich greifbar beweisen lassen.[1] Sondern als Maßstab für den Unterschied der Zeiten können uns einstweilen nur die Gedankeninhalte (Ideen) dienen, denen sich die Menschen in der Aufeinanderfolge ihrer Generationen und Zeitalter jeweils vorwiegend hingegeben haben. Wie diese Gedankeninhalte mit der gesamten inneren Beschaffenheit der Menschen in den ver-

1) Walter Goetz, Mittelalter und Renaissance. Histor. Zeitschr. 98 (3. F. Bd. 2), S. 30ff. weist nach, daß die Neigung zum Individualismus, die Burckhardt als ein Kennzeichen der Renaissance im Gegensatz zum Mittelalter erkennen wollte, vielleicht eher ein durchgehendes Merkmal des italienischen Menschen in allen Zeiten seiner Geschichte ist. Überhaupt wird man dauernde psychische Eigentümlichkeiten größerer Menschengruppen am ersten in der Geschichte der Völker und ihrer manchmal recht deutlich greifbaren psychischen Individualitäten finden können. Doch ist die gesamte sozialpsychische und völkerpsychologische Forschung wohl noch sehr in den Anfängen und für den Historiker noch kaum verwertbar.

schiedenen Zeiten zusammenhängen, dadurch etwa bedingt sind und daraus hervorgehen, ist uns zur Zeit wohl überall noch unbekannt. Und es kann sehr die Frage sein, ob wir jemals zu der Einsicht solcher Zusammenhänge gelangen können, ob überhaupt eine psychische Entwicklung des Menschen in der uns bekannten geschichtlichen Zeit — insbesondere der abendländischen, europäischen Geschichte — angenommen und nachgewiesen werden kann.

Aber Geistesgeschichte als eine Geschichte der inhaltlich bestimmten, aufeinander folgenden, einander ähnlichen oder entgegengesetzten Ideen ist schon eine große Aufgabe für sich, die noch keineswegs überall als ausreichend und befriedigend gelöst gelten kann. Die möglichst vollständige Erfassung und genaue Beschreibung der einzelnen Ideeninhalte und Äußerungen der verschiedenen Zeiten ist für sich reizvoll genug, sie liefert ein Bild von der gesamtmenschlichen Gedankenentwicklung der Zeiten, hinter dem man den Urgrund und Untergrund des Geschehens, die psychischen Kräfte, aus denen die Gedanken aufsteigen, einstweilen höchstens ahnend umschreiben kann, auf deren wissenschaftlich genaue und begrifflich scharfe Erfassung man aber wohl noch längere Zeit wird Verzicht leisten müssen.

Es kann keine Frage sein, daß der Gegensatz vom Mittelalter zur neueren Zeit, ideengeschichtlich betrachtet, vor allem auf der Verdrängung der spiritualen, jenseitigen, mönchisch-asketischen Gedankenwelt des frühen und hohen Mittelalters durch eine mehr diesseitsfreudige, sinnenfrohe, weltlich-materialistische Weltbetrachtung neuerer Zeiten beruht. Das 10. und 11. Jahrhundert können als die Zeiten des reinsten, einseitigsten Hervortretens mönchisch-geistlicher Gedanken gelten, vom 12. Jahrhundert an treten Gegenbewegungen verschiedenen Inhalts und mannigfacher Art schon deutlich wahrnehmbar hervor. Am schärfsten und einseitigsten ist die kirchliche Weltanschauung damals wohl in Deutschland ausgeprägt worden. Die anderen europäischen Kulturvölker der Zeit, in Italien, Frankreich, England, bei denen fast allen die ältere römische Kultur in irgendwelchem Umfange und eigenen Resten in selbständigerer Weise fortlebte, haben andersartige Kulturelemente aus ihr doch niemals völlig ausgestoßen. Deutschland aber übernahm zunächst ausschließlich lernend nur, was ihm von rein mittelalterlichen Lehrmeistern dargeboten wurde, und bildete es, in ka-

rolingischer und ottonischer Zeit, zu einer geschlossenen, rein kirchlichen Weltanschauung von seltener Einseitigkeit und Schärfe der Prägung aus.
Es ist sicher, daß uns durch die schriftlichen, erhaltenen Äußerungen einer Zeit aus einem Lande niemals die Gesamtheit der damals wirklich vorhandenen Gedanken und Lebensstimmungen übermittelt wird, zumal nicht im frühen Mittelalter mit seiner spärlichen Überlieferung. Es sind zweifellos stets mehr Gedanken und Arten von Stellungnahme zum Leben vorhanden gewesen, als wir nachweisen können. Zumal in den Laienkreisen, die ja für uns in diesen frühmittelalterlichen Jahrhunderten fast völlig stumm sind, hat es sicherlich viel Weltfreude und künstlerisch geprägten Sinnengenuß gegeben, von denen uns unsere geistliche Überlieferung nichts meldet. Aber ein Bild von einer so einseitigen und scharfen Ausprägung, wie es uns für Deutschland in dieser Zeit vorliegt, kann doch auch nicht ganz ohne Entsprechung in der Wirklichkeit gewesen sein, und sicherlich wird man ohne Gefahr erheblichen Irrtums sagen können, daß im 9. bis 11. Jahrhundert geistlich-asketische Gedanken in Deutschland in höherem Maße die Herrschaft über die Gedankenwelt des ganzen Volkes gehabt haben als in irgendeiner anderen, bekannten Zeit der deutschen Geschichte.
Da ist es sicherlich nicht ohne Interesse zu verfolgen, wie diese vollständige Einseitigkeit und anscheinend fast unumschränkte Herrschaft der mönchisch-asketischen Gedankenwelt bei uns schon in verhältnismäßig früher Zeit durch das Auftreten von Gegenäußerungen eingeschränkt worden ist, wie die spätere Vielheit der einander entgegengesetzten und bekämpfenden Gedankeninhalte schon in der Zeit der scheinbaren Einheit vorbereitet worden ist. Zu verfolgen, wo und wann solche Gegenäußerungen hervorgetreten sind, von welcher Art und welchem Inhalt sie gewesen sind, durch ihre Zusammenstellung ein Bild von dem Gang ihrer Entwicklung zu gewinnen, dies zu versuchen, ist der Zweck der folgenden Zeilen.
Schon die geistlich-asketische Gedankenwelt enthält mannigfache, in sich leicht verschiedene Elemente. Sie gebietet dem einzelnen, nur dem ewigen Heil seiner Seele zu leben, die Güter und Genüsse dieser Welt als diesem Heil unter allen Umständen schädlich zu verachten. Sie stellt den Geistlichen höher als den Laien und den vollkommen entsagenden und sich abschließenden Mönch höher als den Welt-

geistlichen. Sie kann manchmal die Wissenschaft, die Kunst in den Dienst ihrer Ideale und der Kirche ziehen wollen und dann leicht auf einem Umwege weltliche Kulturelemente ihrem Gesamtsystem wieder einfügen, sie kann aber auch mit absoluter, abstrakter Schroffheit alle anderen Geisteselemente des Menschen austilgen, knebeln, sich unterwerfen wollen. In verschiedenen Nuancen und Ausprägungen, die aber doch alle in einer Richtung gelegen sind, tritt sie dem Beschauer entgegen, und verschieden nuanciert und getönt können daher auch die Gegenäußerungen sein, die manchmal nur durch Vergleich mit der gesamtasketischen Gedankenwelt in ihrem freieren, mehr weltlichen Charakter richtig erkannt werden können.

Wipo, der Kaplan Kaiser Konrads II., tritt uns als erster im Reigen deutscher Schriftsteller[1]) entgegen, die sich gegen eine übertriebene und unvernünftige, übermäßig mönchische Askese ausgesprochen haben. In seinen Proverbia hat er kirchliche und volkstümliche Weisheit zur Belehrung des Thronerben, seines Schülers Heinrich III. zusammengestellt (um 1030); mehr kirchliche als volkstümliche Sätze begegnen hier, durchaus herkömmliche Weisheit wie: Melior est sapientia quam secularis potentia (v. 7), Est sapiens multum, qui amat Dei cultum (v. 9), Qui confidit in Deo, fortis est ut leo (v. 14) und vieles andere der Art. Aber aus dieser schematischen, typisch geistlichen Weisheit hebt sich eine Gruppe von ganz andersartigen Sätzen seltsam hervor; sie richten sich gegen übertriebenes Fasten und Nachtwachen. V. 43—48: Ieiunium forte liberat a secunda morte. / Qui non potest ieiunare, discat elemosinam dare. / Melius est manducare[2]) quam aliis nichil dare. / Bene vigilabit, qui

1) Die Werke Wipos. Dritte Aufl. Hrsg. von H. Bresslau. (Scriptores rerum Germanicarum), Hannover u. Leipzig 1915. Alle folgenden Tatsachenangaben und Textstellen sind daher (aus Text und Einleitung) entnommen. Zu Wipos Weltanschauung vgl. Gertrud Marie Stahl geb. Grund, Die mittelalterliche Weltanschauung in Wipos Gesta Chuonradi II. Imperatoris. Diss. Bonn, Münster i. W. 1925, und dazu meine Bemerkungen in der Histor. Zeitschr. 134, S. 435f. Was ich dort nur kurz angedeutet habe, führe ich hier näher mit Belegen aus.

2) Die älteren Auflagen (von Pertz und Bresslau) lasen hier, gegen alle Handschriften, mendicare statt manducare, der wahre Sinn ist jetzt erst hergestellt. Um nicht den Anschein zu erwecken, als ob ich mir fremdes Gut stillschweigend aneigne, darf ich wohl sagen, daß ich beim Mitlesen der Korrektur der Ausgabe Bresslau auf die Sinnlosigkeit der alten Pertzschen Konjektur aufmerksam gemacht und veranlaßt habe, den richtigen Text herzustellen.

a bono non cessabit. / Melius est interdum dormire quam diabolo servire. / Dormire non multum exhilarat vultum. — Diese Versgruppe ist sehr interessant. Sie beginnt mit der Empfehlung eines tapferen Fastens und schließt mit dem Lobe mäßigen (wenigen) Schlafens. Aber dazwischen hinein stellt sie die Einräumung, daß nicht jeder fasten könne, und empfiehlt dann anstelle des Fastens das Almosen. Ja v. 45 behauptet, es sei besser, selbst etwas zu essen[1]) und dabei den Armen etwas zu geben, als selber zu fasten und dabei ein schäbiger Geizkragen zu sein. Und v. 46/47 führen dasselbe für die übertriebenen Nachtwachen aus. „Ein gutes Wachen ist es, wenn man nicht aufhört, Gutes zu tun"; und: „Es ist besser, manchmal zu schlafen, als immer zu wachen und dabei dem Teufel zu dienen!" Unterstellen diese Worte nicht, ganz schüchtern und heimlich, wenigstens als Möglichkeit, daß die frommen Leute, die so sehr fasten und wachen und sich damit brüsten, dabei schmutzige Geizhälse sein und manchmal sogar auch dem Teufel dienen können? Freilich verliert der Schriftsteller schnell wieder den Mut vor seiner eigenen Kühnheit und fügt begütigend hinzu: „Nicht zu viel schlafen gibt ein heiteres Angesicht".

Seine Grundgesinnung ist die einer nüchternen Mäßigung, der Abgeneigtheit gegen alles übertriebene, einseitige Wesen. V. 58—60, gegen Unmäßigkeit im Trunk gerichtet (vgl. schon v. 55—57), lauten: Per moderantiam pervenitur ad habundantiam. Mediocritate[2]) pura gaudet natura! Proverbium 'Ne quid nimis' laudatur in primis. Aber Wipo bleibt nicht bei diesem nüchternen Lob der Mäßigkeit, des Fernhaltens von Übertreibungen nach irgendeiner Richtung, stehen, er schließt daran sogleich noch eine positive Anerkennung weltlicher Tugenden, der Tüchtigkeit und des Ruhmverlangens[3]) (v. 61—66): „Ein mutiger Jüngling[4]) wird ein ruhm-

---

1) Der Sinn (der alten Lesart): selber zu betteln (auch wenn man etwas hat) und dann den Armen etwas zu geben, ist von einer Rigorosität, die auch im asketischsten Mittelalter wohl niemals jemand vertreten hat, und die durchaus nicht zu dem folgenden Vers paßt. V. 45 und 46/47 sind in sich im Sinne und in der Richtung ganz gleichartig.

2) Man denke an die 'aurea mediocritas' des Horaz. Auch die natura, die sich der mediocritas freut, ist charakteristisch.

3) Vgl. auch Wipos Gesta Chuonradi imperatoris, den Prolog S. 4f., mit seinen Ausführungen über die perpetuitatis quaedam gloria usw.

4) Iuvenis animosus senex fiet gloriosus. Qui torpescit, dum calet, frigidus nihil

reicher Greis werden. Wer im Jugendalter schlaff ist, wird als Greis nichts taugen. Tapfere Männer werden von allen bewundert. Könige und Fürsten dürfen nicht träge sein. Die Lenker der Welt sollen ihr Verhalten ihrem Namen (Beruf) anpassen".

Das ist der offene Preis des tapferen Kriegers und tätigen Fürsten. Und unmittelbar im Anschluß daran erhalten die Geistlichen ihre Stellung angewiesen, den Spiegel vorgehalten[1]) (v. 67—72): „Priesterliche Männer sind den Heiligen gleichzuachten. Die Seelenärzte sollen nicht dem Übermaß verfallen. Gegen den Wolf wachen, das heißt Verluste durch Raub (Raub von Seelen durch den Teufel) vermeiden. Wer die Witwe verteidigt, der geht zu Christus, dem König. Wer die Waise beschützt, den krönt Gott. Der Tröster der Armen ist der (wahre) Liebhaber des ewigen Lebens". Dieses Ideal eines Geistlichen ist der Priester, nicht der Mönch, der Seelenarzt, der sich vor Übertreibungen hütet, der tätige, tüchtige Mann, nicht der Faster und Beter.

Wipos Gesinnung ist danach klar. Er hat nichts übrig für die Möncherei, er erkennt die Ruhmbegierde der Weltlichen offen als berechtigt an, er schätzt in der Kirche höher den Priester, der als verständiger Seelenarzt handelt und tätige Barmherzigkeit übt, als den Mönch, der mit Fasten und Nachtwachen sich brüstet und dahinter manchmal nur eigensüchtige Gesinnung und Teufelsdienst verbirgt. Zeigt er nicht einen ähnlichen Sinn wie sein kaiserlicher Herr, Konrad II., dessen nüchtern-weltliche, volkstümliche, übertriebenen Ansprüchen der Kirche ganz und gar entgegengesetzte Gesinnung bekannt genug ist?

Wipo war vielleicht Deutschschweizer aus dem burgundischen Reich, dürfte jedenfalls westliche (romanische) Bildungselemente in sich aufgenommen haben. In naheliegende Gegenden des Reiches, in den Westen, an den Rhein, führen weitere Zeugnisse, die hier nunmehr zu besprechen sind, die sogenannten Cambridger Lieder.[2])

---

valet. Qui vacat in iuventute, turbatur in senectute. Fortes viri omnibus sunt miri. Reges et praesides non decet esse desides. Mundi rectores aequent cum nomine mores.

1) Viri pontificales sanctis sunt aequales. Medici animarum exorbitent parum. Contra lupum vigilare est raptus vitare. Qui viduam defendit, ad Christum regem tendit. Qui vindicat pupillum, Deus coronat illum. Pauperum consolator aeternae vitae est amator.

2) Die Cambridger Lieder. Hrsg. von Karl Strecker. (Monumenta Germaniae historica) Berlin 1926.

Mit Wipo persönlich sind sie noch besonders dadurch verbunden, daß drei Sequenzen von ihm in der Sammlung enthalten sind. Nach den neuesten Forschungen von Strecker ist diese aus mehreren Teilsammlungen zusammengeschrieben, aus einer Sequenzensammlung am Anfang, die am Rhein entstanden ist, einer Sammlung von Stücken französischen Ursprungs gegen Schluß und einer mittleren Sammlung, die auch am Rhein entstanden sein kann. Eine ganze Anzahl der Stücke führt dem Inhalt nach an den Rhein, besonders den Mittelrhein, nach Mainz, Köln, Trier, andere aber nehmen auf Schwaben, Thüringen, Niedersachsen Bezug. Wahrscheinlich ist doch die ganze Sammlung in der uns vorliegenden Gestalt[1]) schließlich am Rhein zusammengeschrieben worden und also, wenn auch nicht nach der Entstehung der Stücke, die z. T. in alle Länder Europas führen, so doch nach dem Interesse, das sich in ihrer Aufnahme und Zusammenstellung zeigt, als ein Zeugnis für das rheinische Geistesleben um 1050 zu werten. Da ergibt nun der Inhalt des Ganzen, daß es am Rhein damals noch sehr andere Gedanken als kirchlich-asketische gab, daß es sehr weltliche Gedanken auch in literarischer Formung, im lebendigen Vortrag und in voller Wirksamkeit auf die Gemüter der Menschen gegeben hat. Gewiß sind viele Stücke der Sammlungen, besonders der ersten Sammlung, geistlich, aber andere behandeln geschichtliche Ereignisse, enthalten Schwänke und volkstümliche Gegenstände, Liebeslieder, Exzerpte sehr weltlichen Inhalts aus klassischen, heidnischen Autoren. Besonders wichtig für uns als ein ausgesprochen anti-asketisches Stück ist n. 42. Der Iohannes abbas parvulus, der mit einem Gefährten in der Einöde lebte, wollte noch vollkommener werden und wie ein Engel leben, ohne Kleidung und Speise. Er ging also gegen die Warnungen seines Gefährten nackt noch tiefer in die Einöde und lebte dort acht Tage lang von Gräsern. Dann überwältigte ihn der Hunger, und er kehrte am achten Abend verzweifelt und gedemütigt zu seinem Gefährten zurück. Der ließ ihn noch eine Nacht draußen hungern und frieren; dann kanzelte er ihn am Morgen wegen seiner geistlichen Überhebung tüchtig ab. Aber Johannes ließ sich alles gefallen, er war froh, ein paar Brocken zur Stillung seines Hungers zu erhaschen: Castigatus angustia de levitate nimia / Cum angelus non potuit vir bonus esse didicit, schließt deutlich und lehrhaft das Gedicht.

1) Nicht in der vorliegenden Handschrift, die englisch ist.

Seine Heimat ist Frankreich, der Stoff stammt aus den Vitae patrum, ist also schon altkirchlich. Aber er hat damals einen Franzosen, offenbar unter dem Eindruck neuerer Erlebnisse (der cluniazensischen Bewegung) begeistert, ihn dichterisch zu behandeln, und am Rhein hat man offenbar diese Satire auf übertriebenes und überhebliches Mönchtum mit Freuden abgeschrieben. Sie paßte ganz in die weltfrohe, inhaltlich vielseitige Gedankenwelt, für die uns die Cambridger Lieder ein einsames und spärliches Denkmal sind.

Eine auf dem Boden der Kirche und sogar des Mönchtums erwachsene Gesinnung, die doch den Übertreibungen der Askese und dem Prunken mit ihr abhold ist, zeigt die in Fulda geschriebene Vita des Bardo, Erzbischofs von Mainz (1031—1051) und vorher Abtes von Fulda. Nach mancherlei Lobeserhebungen seines Helden meint der Verfasser[1]), man werde fragen, ob er nicht auch fleißig gefastet habe und vor den Menschen geflohen sei wie die anderen Heiligen auch. Aber bei Gott, er (der Verfasser) habe nichts dergleichen finden können; vielleicht sei schon das ein Verdienst Bardos[2]), der seine geistlichen Tugenden vor den Menschen geheim gehalten habe nach dem Spruch (Matth. 6, 3): „Deine Linke soll nicht wissen, was die Rechte tut". Vielleicht aber habe er auch ein solches Fasten gefastet, von dem es bei Jesaias (58, 5—7; vgl. Matth. 25, 35. 36) heißt[3]): „Sollte das ein Fasten sein, das ich erwählen soll, daß ein Mensch seinem Leibe des Tages übel tue, oder seinen Kopf hänge wie ein Schilf, oder auf einem Sack und in der Asche liege? Wollt ihr das ein Fasten nennen, und einen Tag dem Herren angenehm? 6. Das aber ist ein Fasten, das ich erwähle: Laß los, welche du mit Unrecht verbunden hast, laß ledig, welche du beschwerest; gib frei, welche du drängest; reiß weg allerlei Last. 7. Brich den Hungrigen dein Brot, und so im Elend sind, führe ins Haus; so du einen nacket siehest, so kleide ihn, und entzeuch dich nicht von deinem Fleisch". Bardo aber habe den Lastern gefastet (d. h. sich von ihnen enthalten)

1) Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum III, S. 554.

2) Das klingt sehr stark ironisch.

3) Der Biograph führt nur Jes. 58, 6. 7 an; aber 58, 5 gehört nach dem Sinn und Zusammenhang der ganzen Stelle unbedingt auch dazu und hat dem Schriftsteller jedenfalls mit vorgeschwebt, wenn er diesen deutlichsten und schärfsten Vers der ganzen Stelle auch, vielleicht mit aus Rücksicht auf mönchische Hörer und die asketische Gesinnung des ganzen Jahrhunderts, nicht ausdrücklich mit hingesetzt hat.

und entsprechend der Notwendigkeit gegessen, er sei frei gewesen von den Unarten derer, die beim Anblick von Menschen brummen und grunzen und nur sich selbst in der Einöde leben. — Das ist ein deutlicher Hieb auf die asketischen Einsiedler und zeigt in einem großen Benediktinerkloster selbst die Abneigung gegen die Übertreibungen der Askese, eine Höherbewertung des tätigen Christentums ganz im Sinne Wipos.

Vollkommen die gleiche Gesinnung zeigt auch die Vita Bennonis, die von dem Abte Norbert von Iburg um 1090—1100 geschrieben worden ist.[1]) In Kapitel 7 erzählt der Biograph, Benno habe zwar häufig gefastet und sich des Fleischgenusses enthalten. Wollte aber ein Laie einmal, um sich vom Fastengebot zu lösen[2]), eine Messe lesen lassen, so bot er sich ihm zuerst als Priester dafür an, verweigerte aber dann das Absingen der Messe, wenn ihm nicht ein sehr hoher Preis dafür gezahlt wurde. Den gab er dann einem Armen, damit er sich Kleider dafür kaufen könne und für den vom Fastengebot gelösten Spender bete. Die Messe las er dann doch nicht (für die er hätte fasten müssen); denn er behauptete, das Gebet des gekleideten Armen sei ebenso viel wert wie die Messe, und es sei besser, daß der Arme bekleidet worden sei, als daß er (Benno) einen Tag lang mit leerem Magen herumgelaufen sei. Das ist, in einer sehr liberalen und etwas selbstherrlichen Form, genau die Moral von Wipos v. 45[3]), etwas mehr als eine Generation nach der Niederschrift von Wipos Werk die praktische Ausführung seiner Lebensweisheit.

Ein anderer Zug streng kirchlicher Gedankenwelt ist es, daß die Geschichtschreibung, besonders die Lebensbeschreibung geistlicher Helden, als eine moralische Zwecktätigkeit gefaßt wird, wo-

---

1) In den SS. rer. Germ. hrsg. von H. Bresslau, Hannover und Leipzig 1902, erstmalig in der echten Gestalt gegen die verfälschte in MG. SS. XII. Neuerdings von demselben wieder abgedruckt, um einige Anmerkungen vermehrt, in MG. SS. XXX, pars 2, p. 869 ss.

2) Zum Verständnis des Sinnes des lateinischen Textes, der nicht ganz leicht zu fassen ist, habe ich mich der Übersetzung von M. Tangl in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit 91 (Leipzig 1911) bedient; aber ganz klar ist auch dort nicht alles, und so bin ich zur weiteren Verdeutlichung des Sinnes mit leichten Zusätzen und dgl. einigermaßen frei verfahren.

3) Bresslau Wipo a. a. O. S. 69, N. 6 wies darauf hin, ich darf wohl wieder sagen, auf meine Veranlassung.

bei die Leser durch die Schilderung der Tugenden des Helden zur Nacheiferung angeregt, vom Laster abgeschreckt werden sollen. Selbstverständlich führt solche tendenziöse Geschichtschreibung leicht zur Unwahrheit und Heuchelei, wobei die Helden „nicht nach dem, was sie getan haben, sondern was sie getan haben sollten", geschildert werden; „als ob nicht die Heilige Schrift selber zeigte, daß auch die höchststehenden und von Gott besonders geliebten Männer einiges Tadelnswerte begangen hätten". Es ist wieder die Vita Bennonis[1]), die diesen Gedanken ausspricht, die es ablehnt, „die mehr törichte als fromme Schmeichelei einiger nachzuahmen, die nur beim Lobe ihrer Helden verweilen". Norbert schreibt vielmehr das Leben Bennos, damit die Leser für ihn wegen seiner Unvollkommenheiten beten, nicht um ihn als ein Muster von Vollkommenheit fälschlich hinzustellen. Ähnlich hatte schon Adam von Bremen geschrieben, als er mit Seufzen die Mängel und Fehler seines Helden Adalbert aufgezählt hatte[2]): Ach wie gern wollte ich Besseres über einen solchen Mann schreiben, der auch mich geliebt hat und so berühmt zu seinen Lebzeiten war. Aber ich scheue mich, das zu tun, weil geschrieben steht: Wehe jenen, die das Schlechte gut nennen, und: Es mögen zugrunde gehen, die „das Schwarze weiß machen". Und so scheine es ihm gefährlich zu sein, einem Manne, der durch seine Schmeichler zugrunde gerichtet worden sei, nach dem Tode in Wort und Schrift auch wieder noch zu schmeicheln.
Das sind Bekenntnisse zur Wahrhaftigkeit, auf dem Boden einer tief religiösen, echt christlich frommen Empfindungsweise, die sich der Selbstüberhebung und maßlosen Verherrlichung, die einer übertriebenen, dabei aller Liebe baren Askese gezollt wird, von innen her widersetzen. Ein ähnlicher, im Mittelalter gar nicht selten ausgesprochener Gedanke, der gegen eine übertriebene, äußere Kirchlichkeit oder scheinbare Heiligkeit gerichtet ist und zu den hier hauptsächlich behandelten anti-asketischen Gedanken nahe Verwandtschaft hat, ist der, daß äußere, zeitliche Wunder nicht immer ein sicherer Beweis für die wahre innerliche Heiligkeit seien. Waren doch im Mittelalter die „Wunder" schon seit Martin von Tours, der ja sogar einen Toten aufgeweckt haben sollte, ein Lieblingsbeweis für die Heiligkeit der Mönche und ganz besonders frommen Männer

1) Kap. 8, ed. Bresslau (SS. rer. Germ.) S. 10.
2) SS. rer. Germ. 1917[3]; Buch 3 Kap. 65 (64), S. 212.

aller Art. Der tief innerlich fromme Gregor der Große hat den schon im Neuen Testament enthaltenen Gedanken[1]) in eine Form gekleidet, die im Mittelalter viel Anklang gefunden hat, daß das Wundertun den Heiligen mit den Verworfenen gemeinsam sein könne (Homilia 29 in evangelia, Migne PL. 76, 1216; ich führe die Worte wegen ihrer Wichtigkeit und zur Erkenntnis als Quelle für die folgenden Zitate lateinisch an): Nam corporalia illa miracula ostendunt aliquando sanctitatem, non autem faciunt; haec vero spiritualia, quae aguntur in mente, virtutem vitae non ostendunt, sed faciunt. Illa habere et mali possunt, istis autem perfrui nisi boni non possunt .... Nolite ergo, fratres carissimi, amare signa, quae possunt cum reprobis haberi communia; sed haec, quae modo diximus, caritatis atque pietatis miracula amate, quae tanto securiora sunt, quanto et occulta, et de quibus apud Dominum eo maior sit retributio, quo apud homines minor est gloria. In Satzteilen oder Stichworten wiederholen diese Sätze Adam von Bremen[2]) (um 1075), der Liber de unitate ecclesiae conservanda[3]) (um 1093), Hugo von Flavigny[4]) (um 1100), Oudeschalci Vita Chonradi episcopi Constantiensis[5]) (um 1125—1150); schwach klingt noch Caesarius von Heisterbach an (um 1225), der sich aber auf das Herrenwort selber beruft.[6]) Freie Formulierungen und eigene Gedanken solcher

1) Man vergleiche u. a. Matth. 7, 22—23; Luc. 10, 20, und andere Worte Christi gegen die Überschätzung der „Zeichen und Wunder", die z. T. auch von den hier sogleich analysierten Schriftstellern angeführt werden.

2) SS. rer. Germ. ed. 3, I 40, S. 43: Frustra in sanctis signa et miracula quaeruntur, quae habere possunt et mali, quia secundum auctoritatem sanctorum patrum maius miraculum est animam, quae in aeternum victura est, a peccato convertere, quam corpus, quod denuo moriturum est, suscitare a morte. Siehe meine Ausgabe S. 43, N. 5. 6.

3) Liber II, cap. 14, ed. Schwenkenbecher (Oktavausgabe) S. 61: Unde ne vel miraculis quidem reproborum seducamur, quae non fiunt ex caritate, sed per elationem, ...

4) MG. SS. VIII 330, Z. 42: signa, quae cum possint cum reprobis haberi communia, ille probabiliter simplici oculo, lucido corpore fecit.

5) MG. SS. IV 431: conversationem potius quam miracula, quae nonnumquam reprobis cum sanctis communia sunt.

6) Dialogus miraculorum X 1, ed. Strange vol. I, p. 217f.: Fiunt etiam miracula tam per malos quam per bonos. De bonis quaestio non est; de malis autem Salvator dicit in evangelio: Multi dicent mihi in illa die, Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia eiecimus? et caetera, usque illuc, nescio qui estis (Matth. 7, 22—23).

Art bietet z. B. Autpert (nach 750) in seiner Vita Paldonis, Tatonis ac Tasonis[1]), der es u. a. für das größte mögliche Wunder erklärt, daß seine Helden wirklich mit ganzem Herzen die Welt verlassen hätten. Einen ganzen eigenen Schlußteil fügt der im 9. Jahrhundert lebende Autor der zweiten Vita Bonifatii[2]) seinem Werke hinzu, um die bösartigen Nörgler abzuwehren, die mit hündischem Maul ihm entgegenbellen, daß er die Hauptsache bei seinem Heiligen, die Wunder, vergessen habe. Er erörtert ausführlich, daß die moralischen Tugenden und Taten seines Helden den Wundern ganz gleichwertig seien, und meint an einer Stelle[3]) sogar sehr kühl, daß die äußerlichen Heilungen doch den Heiligen mit den Ärzten gemeinsam seien. Ruotger in seiner Vita Brunonis[4]) um 965 erzählt mit Betonung von Brunos Diözesanen, die ihn an seinem Grabe betrauern: Signa non quaerunt, vitam adtendunt, doctrinam recolunt. Aimoin in seiner Vita Abbonis um das Jahr 1000 rechtfertigt das Fehlen der Wunder bei seinem Helden damit[5]), daß man auch in den Lebens-

1) MG. SS. rer. Langobard. et Ital., cap. 11, p. 552: Et quidem narrantur de eis quaedam digna miraculis; sed nostrum ad hoc tantum fuit studium incitatum, ut, quibus modis seculum ac diabolum vicerint, apicibus prosequamur. Neque enim maius esse potest miraculum, quam quod tota mente mundum reliquere. Et quia multi videntur miraculorum esse participes, sed nullatenus nomina habent scripta in caelis, nequaquam hoc in tempore virtutes in ecclesia, sed perfectam vitam requirimus. Unde Dominus discipulos de subiectione daemonum gaudentes deterret dicens: 'Nolite gaudere in hoc, quia daemonia vobis subiciuntur': in quo vero deberent laetari, subdendo manifestat dicens: 'Gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in caelis' (Luc. 10, 20).

2) Vitae sancti Bonifatii, ed. W. Levison, SS. rer. Germ. (1905) cap. 18—23, S. 74—78.

3) cap. 21, S. 76f.: Quodsi ad solam corporum salutem attenditis et eos angelis equiparatis, qui membrorum debilitates ieiuniis et orationibus integritati restituerunt, magnum quidem est, quod dicitis; sed hoc sanctis quodammodo et medicis commune esse crebris remediorum manifestatur eventibus. Diese und andere Stellen des 8. und 9. Jahrunderts (diese Zeiten stehen ja hier nicht eigentlich zur Erörterung) sammelt und behandelt Ludwig Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Heft 1), Leipzig und Berlin 1908, S. 181—186. Die Quelle dieser ganzen Gedankenwelt in der oben abgedruckten Gregorstelle ist ihm aber nicht bekannt.

4) SS. rer. Germ. ed. Pertz (Hannover 1841) cap. 48, S. 50.

5) Migne PL. 139, Sp. 388: Sin autem quispiam idcirco ei crediderit derogandum, quod in vita sua vix ullum mirabile fecerit signum, legat Vitas excellentissimorum doctorum Augustini et Hieronymi, et in eis non prodigia temporalium signorum, quae faciunt plerumque mali (vgl. Gregor d. Gr. a. a. O.), sed vitae puritatem, doctrinae salubris eloquentiam et fidei inveniet laudari constantiam.

beschreibungen der berühmten Doktoren, des Augustinus und Hieronymus, nichts von äußeren Wundern lese, sondern ihr reines Leben, ihre Beredsamkeit in heilsamer Lehre und ihre Festigkeit im Glauben gepriesen finde. Und Lampert von Hersfeld[1]) (um 1077) berichtet zum Jahre 1065, daß Adalbert von Bremen da ein Wunder im Gottesdienste getan habe, zum Staunen aller Anwesenden, da dieser Mann der wunderbaren Tat doch nicht ein dementsprechendes Leben geführt habe; aber seine Feinde hätten das in übler und für ihn nachteiliger Weise auszulegen gewußt.

So ist der Gedanke, daß die äußerlichen (wir könnten versucht sein zu sagen: die scheinbaren; doch würde das den Gedanken nicht ganz richtig wiedergeben) Wunder für die wahre Heiligkeit eines Menschen nichts beweisen, daß es mehr auf die inneren Tugenden und die Gerechtigkeit vor Gott als auf die äußeren signa ankomme, im Mittelalter sehr häufig ausgesprochen worden, er ist durchaus ein Teil der dauernden mittelalterlichen Gedankenwelt. Auch er ist in gewissem Sinne anti-asketisch, gegen die äußerlich „Heiligen" gerichtet, die mit ihren Wundertaten prunken und dabei in Wahrheit doch Verworfene und Anhänger des Teufels sein können.

Bischof Benno von Osnabrück, dessen ruhig nüchterne, etwas schalkhafte, der Welt gar nicht abgeneigte, manchmal offen anti-asketische Art noch an manchen Zügen aus seiner Vita nachgewiesen werden könnte, hat zu Heinrich IV. selbst nahe Beziehungen gehabt, er führt in den engsten Kreis der Helfer und Vertrauten des Herrschers. Ich habe in meinem Buche über „Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit" nachgewiesen[2]), daß eine Anzahl der Männer, die mit Heinrich IV. die ersten Jahrzehnte des Investiturstreites geführt haben, unter sich und mit ihrem Herrscher durch gleichartige Überzeugungen von der Berechtigung einer menschlich freien Lebensgestaltung, in Ablehnung übertriebenen Eiferertums verbunden gewesen sind. Gottschalk von Aachen ist für die Berechtigung der rational forschenden Theologie gegen die

---

1) Annales a. 1065, ed. Holder-Egger S. 93: Ea res grandi miraculo cunctis erat, stupentibus scilicet, quod vir tam pessimae in populo existimationis, qui vitam virtutum non haberet, signa virtutum faceret. Sed emuli eius insidiose hoc interpretabantur, non meritis eius, sed presentium populorum supplicationi ascribendum esse tantae rei effectum.

2) Leipzig 1927, S. 82f., 149f., 206f., 358f.

massiv überlieferte und nur gläubig hingenommene Autorität eingetreten; Adalbero A (Abt Gumpold von Michelsberg?) hat sich als Schreiber für den Abt Erpo von Siegburg in einem Briefe an Anno von Köln eine so ganz unmittelalterliche und schroff rationale Äußerung geleistet wie die[1]), es sei ja recht gut, daß Anno in seiner Krankheit zu der Wunderkraft der Reliquien, die er sich aus Siegburg erbeten hatte, so viel Vertrauen habe und er (der Abt) wünsche ihm eine gute Bewährung dieser Wunderkraft; außerdem aber möge Anno unter keinen Umständen versäumen, auch einen Arzt hinzuzuziehen, solange es mit irgendeiner Aussicht auf Erfolg noch Zeit sei. Und der Mainzer Diktator endlich ist theoretisch bewußt mit Streitschriften gegen Gregor VII. und die Partei der Eiferer in der Frage des Zölibatgebotes aufgetreten, hat offenes, freies Menschentum an Stelle frömmelnder Heuchelei und muckerischer Arroganz verlangt. Von dem letzteren liegt auch noch eine weitere theoretische Äußerung vor, die hier ausführlichere Wiedergabe verdient, da sie wieder offen gegen die Überbewertung des Mönchtums und Unterschätzung der priesterlichen, seelsorgerischen Funktionen in der Kirche gerichtet ist.

Als Erzbischof Siegfried von Mainz 1072 sein Amt niederlegen und sich ins Kloster Cluny zurückziehen wollte, richtete sein Dikatator im Namen von Geistlichkeit und Volk von Mainz ein Schreiben[2]) an ihn, das ihn dringend beschwört, seinen Entschluß rückgängig zu machen und im Amte zu bleiben. Darin finden sich unter anderm die folgenden bemerkenswerten Ausführungen[3]): „Wir möchten

---

1) Sudendorf, Registrum Bd. II, n. 28, S. 35.

2) Codex Udalrici bei Jaffé, Bibliotheca V, n. 39, S. 81 ff.

3) S. 82: Optaremus quidem tuae paternitati, ut ascenderes ad ea, si qua essent, altiora, non te detruderes de summis ad inferiora. Fatemur, pater, eos bene facere, qui seculum relinquunt quique, se ipsos abnegantes et crucem suam baiulantes post Christum vadunt. Sed hoc utique eorum est, qui sibi solis vivunt; qui in vinea domini Sabaoth nullam colendi curam acceperunt; quibus satis est, si tantum possint se salvare, quia de nullo habent nisi de se rationem reddere. Tu autem, pater, melius regis seculum quam relinquis. Propensius sequeris et diligis Christum, si oves eius pascis; quia ipse probationem dilectionis suae in pascendis ovibus suis constituit dicens: Si diligis me, pasce oves meas (Io. 21, 17). Ut ergo salva reverentia dixerimus, tanto convinceris minus Christum diligere, quanto te subtrahis a credita tibi ovium eius pastione. ... S. 83: Omnis ordo, omnis dignitas, omnis professio apostolicae subditur dignitati. Nec quicquam est in mundo eminentius vel

es zwar deiner Väterlichkeit wünschen, daß du zu Höherem, wenn es das gibt, aufsteigen, nicht vom Höchsten zu Niederem hinabsinken möchtest. Wir geben zu, o Vater, daß diejenigen gut tun, die die Welt verlassen, die sich selbst verleugnen und ihr Kreuz tragen und Christus nachfolgen. Aber das können diejenigen tun, die nur sich selber leben, die im Weinberg des Herrn Zebaoth keinen Auftrag des Pflanzens erhalten haben, denen es genug ist, wenn sie nur sich selber retten können, weil sie über niemand als über sich selbst Rechenschaft abzulegen haben. Du aber, o Vater, leitest die Welt besser, als daß du sie verläßt. Näher folgst du Christus und liebst du ihn, wenn du seine Schafe weidest; weil er selbst den Beweis der Liebe zu ihm in das Weiden seiner Schafe gesetzt hat, indem er sagte: Wenn du mich liebst, so weide meine Schafe (Jo. 21, 17). Wenn wir es also bei aller schuldigen Ehrfurcht sagen dürfen, du zeigst um so weniger Liebe zu Christus, je mehr du dich der dir anvertrauten Weide seiner Schafe entziehst. — — — Jeder Stand, jede Würde, jedes Bekenntnis steht unter der apostolischen Würde. Und es gibt nichts in der Welt, was hervorragender oder Gott näher wäre als das Leben eines Bischofs; ihm steht nach als geringer jeder Mönch und Eingeschlossene, jeder Einsiedler und Eremit".

Ein solches unumwundenes Bekenntnis zu der höheren Würde des Priestertums und Bistums gegenüber dem Mönchtum ist etwas sehr Seltenes in der mönchisch-asketischen Hochflut des 11. Jahrhunderts; es möchte nicht leicht sein, mehrere Äußerungen der Art aus dieser Zeit zusammenzubringen, und mir ist bisher überhaupt keine weitere bekannt. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß diese eine Äußerung wieder einmal aus einer großen rheinischen Metropole stammt, daß sie im Namen der Geistlichkeit und der Bürgerschaft einer großen rheinischen Stadt ergangen ist. Es ist wohl ein ein Widerhall der Stimme des Laienvolkes, der Bürgerschaft selber, der hier aus den gelehrten Ausführungen des geistlichen Diktators zu uns dringt.

Es ist bemerkenswert, daß von den Männern, von denen uns in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts anti-asketische Äußerungen erhalten sind, nicht wenige in direkten Beziehungen zu Heinrich IV. gestanden haben, und nicht anders denkbar — auch wenn die Über-

vicinius Deo vita episcopali; cui cedit ut minor omnis monachus vel reclusus, omnis cenobita vel heremita.

lieferung selbst nicht genügende Anhaltspunkte dafür liefern würde — als daß der Kaiser selbst ihre Überzeugungen geteilt hat. Noch deutlicher ist das bei Heinrich V., der bei einer offenbar nicht geringen geistlichen Bildung eine starke Abneigung gegen die Geistlichen mehrfach in der Form einer beißenden Ironie geäußert hat, indem er die geistlichen Herren mit ihren eigenen Waffen, Zitaten aus der Bibel schlug. Als er einst die Burg Mouzon des Grafen von Bar-le-duc, den er bereits in seiner Gewalt hatte, belagerte[1]) und nicht nehmen konnte, drohte er, den Burgherren hängen zu lassen, wenn ihm die Verteidiger die Burg nicht übergeben würden. Das führte ihn aber auch nicht zum Ziel, da die Gattin des Grafen in der Burg diesem eben damals ein Söhnlein gebar und die Burgmannen nun dieses als ihren Herren zu nehmen erklärten. Da wollte der Kaiser den Grafen wirklich hängen lassen und erklärte auf Vorstellungen wegen der Unchristlichkeit eines solchen Beginnens zornsprühend mit dem in diesem Sinne vielzitierten[2]) Psalmvers (Vulgata Ps. 113, v. 6; Luther Ps. 115, v. 6): „Der Himmel ist des Herrn, aber die Erde hat er den Söhnen der Menschen gegeben". Und als er Papst Paschalis II. gefangen genommen hatte und mit ihm verhandelte, erklärte er ihm mit dem Worte der Schrift[3]) (Gen. 32, 26): „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!"

Es sind verschiedenartige, verstreute Äußerungen, die hier zusammengestellt worden sind, die zeigen, daß auch in der Höhezeit einer geistlichen, mönchisch-asketischen Lebensansicht es immer Menschen gegeben hat, die sich eine andere Anschauungsweise bewahrt und sie auch ausgesprochen haben. So zufällig und unvollständig, in unserer Überlieferung und in dieser Zusammenstellung[4]),

---

1) Otto von Freising, Gesta Friderici (SS. rer. Germ. ed. 3, ed. B. de Simson) I 11, S. 26f.

2) Ich kann zur Zeit leider meine Notizen über das Vorkommen des Verses und seine Benutzung im obigen Sinne nicht finden, weiß auch, daß ich bei weitem nicht jedes Vorkommen, das ich fand, notiert habe.

3) Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II^{6}, S. 95f.

4) Ich habe meine Sammlungen und Notizen für viele Themata dieser Art seit Jahren nicht mehr so fortsetzen und vervollständigen können, wie ich gewünscht hätte, und muß daher hier gewiß Unvollständiges bieten. Aber Vollständigkeit in Arbeiten dieser Art zu erreichen, ist überhaupt sehr schwer, wenn nicht fast unmöglich, und es ist manchmal in der Wissenschaft wohl besser, Unvollständiges als gar nichts zu bieten. Für die Gewinnung der allgemeineren Resultate ist nicht immer

sie sein mögen, so wird man doch einige allgemeinere Folgerungen daraus ableiten dürfen. Eine Quelle für freieres, anti-asketisches Menschentum im 11. und beginnenden 12. Jahrhundert sind die Bibel und das Christentum selber. Die Religion des Stifters des christlichen Glaubens, wie sie in den Evangelien überliefert wird, ist durchaus nicht mönchisch, vielmehr menschlich frei, allem starren Regelzwang und äußerlichen Kirchenwesen entgegengesetzt gewesen. Und in allen Jahrhunderten des Mittelalters hat es mehr evangelische Freiheit und wahrhaft innere Frömmigkeit gegeben, als man in der Reformationszeit, im Kampfe gegen die damals entartete katholische Kirche, hat wahrhaben wollen und in der Wissenschaft bisher schon beachtet worden ist.[1]) Sodann ist auffallend, wie viele der hier besprochenen Äußerungen durch die Personen und Schicksale ihrer Urheber an den Rhein, überhaupt in die westlichen Gegenden von Deutschland führen. Wipo ist Schweizer, das Gedicht n. 42 der Carmina Cantabrigensia stammt aus Frankreich. Gottschalk von Aachen und der Mainzer Diktator sind Rheinländer, nur Adalbero A ist Franke (aus der Gegend um Bamberg, ebenso wie Adam von Bremen), und Benno von Osnabrück ein Schwabe; aber dieser hat in Köln und Speyer das große westliche Leben kennengelernt. Für die früheren Jahrhunderte des Mittelalters und den Zug der Gedankenbewegung nach Deutschland gilt zu einem sehr erheblichen, vielleicht ganz überwiegenden[2]) Teile der Satz: Ex occidente lux. Und endlich tritt in diesen andeutenden Zusammenstellungen wohl ziemlich deutlich hervor, wie stark die Salier, mit Ausnahme des finsteren, mönchisch-asketischen Heinrich III., Träger und Exponenten dieser westlichen, anti-asketischen

---

die Sammlung aller Einzelstellen erforderlich. In diesem Sinne darf ich wohl auch meine hier gebotenen Ausführungen aufzunehmen bitten.

1) Parallel und ergänzend zu Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (2 Bde, Berlin 1875, 1877) könnte man wohl noch manchen Gang durch die Ideengeschichte des Mittelalters bahnen.

2) Es ist mir sehr fraglich, ob dieser französische Einfluß auf Deutschland nicht schon im frühen Mittelalter viel stärker als der mit Worten viel gepriesene, aber im einzelnen niemals genauer untersuchte italienische gewesen ist; ausreichende Zusammenstellungen und Vergleiche fehlen durchaus. Das bekannte Buch von Reynaud ,Les origines de l'influence française en Allemagne usw. (Paris 1913) kommt für eine wissenschaftliche Erörterung dieser Fragen nur allenfalls als Materialsammlung in Betracht.

Geisteshaltung gewesen sind. Es ist doch nicht nur äußerlich begründet, nicht zufällig, wenn die Salier und nach ihnen die Staufer die großen Feinde der Kirche gewesen sind, wenn sie dafür von der Kirche als das Viperngeschlecht gehaßt und unversöhnlich verfolgt worden sind. Es sind nicht nur Gegensätze der Verfassung, auch solche der Weltanschauung, die im Investiturstreit ausgefochten worden sind. Freilich bietet uns die Überlieferung über die Anschauungen der weltlichen, anti-asketischen Seite nur spärliche und kümmerliche Bruchstücke dar, es wurde hier versucht, aus diesen Bruchstücken wenigstens das ehemalige Dasein eines größeren Ganzen ahnen zu lassen.

KAISER FRIEDRICH II. ALS FRAGENSTELLER

Von Karl Hampe.

Die innere Zwiespältigkeit von Geblüt, Epoche und Wirkungsgebiet, die in der Person des letzten großen Staufenkaisers zu einer Einheit von so überwältigendem Reichtum emporgesteigert ist, offenbart sich auch in der Sprache. Das pomphaft-rhetorische Barock seiner Gesetze und Manifeste, seiner Urkunden und Briefe, die zumeist von den Helfern seiner Kanzlei geformt waren, entsprach gewiß dem kaiserlichen Herrschaftssystem, aber Friedrich selbst als Mensch, als geistsprühender Unterhalter, als wahrheitsdurstiger Forscher redete in einem andern Ton: sachlicher, naturhafter, knapper, witziger. Nur gestatten uns unsere Quellen da viel seltener Zugang. Der stattlichen Bändezahl seiner Herrschererlasse stehen nur wenige Äußerungen des Menschen gegenüber: sein noch immer nur unvollständig bekanntes Vogeljagdbuch, ein paar zuverlässig überlieferte Gespräche, andere minder gesicherte Anekdoten und endlich die von ihm selbst formulierten Fragen naturwissenschaftlicher, philosophischer, kosmologischer Art, die er an abend- und morgenländische Gelehrte zur Beantwortung gerichtet hat. Zu den philosophischen Fragen an den jungen marokkanischen Forscher Ibn Sabin, optischen Problemen, die sich in einer Schrift des Arabers Schihab-ad-Din erhalten haben, und einzelnen andern Erörterungen ist erst vor wenigen Jahren durch Veröffentlichung des amerikanischen Historikers Haskins ein ganzer Fragebogen hinzugekommen, den der Kaiser seinem Hofastrologen Michael Scotus vorgelegt hat, und der besonderes Interesse für sich in Anspruch nehmen darf.

Meine ursprüngliche Absicht, diese Fragen in den Rahmen des geistigen Gesamtbildes Friedrichs II. einzufügen, ist durch das kürzliche Erscheinen des bedeutenden Buches von E. Kantorowicz,[1]) der auch diese Aufgabe im wesentlichen gelöst hat, gegenstandslos

1) Kaiser Friedrich II., 1927.

geworden. Indessen scheint es mir bei der Wichtigkeit gerade dieser Äußerung für die Art des Kaisers wünschenswert zu sein, sie den deutschen Historikern noch mehr zugänglich zu machen, als die Druckstelle in der Zeitschrift „Isis" Bd. IV 2 n. 11 vom Oktober 1921 (und auch die Wiederholung in den Harvard Historical Studies Bd. 27, 1924, S. 292 ff.) gemeinhin zu sein pflegt, und zwar sowohl den lateinischen Text zu bieten, als eine möglichst getreue Übersetzung hinzuzufügen, die zugleich Gelegenheit gibt, einige Ungenauigkeiten und Mißverständnisse der bisherigen Wiedergabe zu berichtigen. Weiter wird man versuchen müssen, nach Möglichkeit auch Zeit und Gelegenheit der Äußerung zu bestimmen, damit sie in Friedrichs geistige Entwicklung am rechten Platze eingereiht werden kann. Den lateinischen Text dieser Stelle des von Michael Scotus verfaßten „Liber particularis" hat Haskins den Handschriften der Oxforder Bodleiana Canon. Misc. 555 f. 44v und der Mailänder Ambrosiana L. sup. 92 f. 69 entnommen, sowie ferner das Manuskript der Pariser Nationalbibliothek n. a. lat. 1401 f. 156v herangezogen, das zwar einiges in kürzerer Fassung, dafür aber Zusätze bietet, die nach ihrem ganzen Gepräge schwerlich fremde Zutat, sondern wahrscheinlich weitere, von Michael einer andern Redaktion seines Werkes eingefügte Fragen Friedrichs sind. Ich habe sie hier in Klammern gesetzt. Da es mir nur auf die Äußerung des Kaisers ankommt, lasse ich die einleitenden Zeilen des Michael Scotus und seine ausführliche, auch von Haskins nur stückweise mitgeteilte Beantwortung beiseite.

Der Text lautet:

Magister mi karissime, frequenter ac multipharie audivimus questiones et solutiones ab uno et a pluribus de corporibus superioribus, scilicet solis et lune ac stellarum fixarum celi et de elementis, de anima mundi, de gentibus paganis et christianis ac de ceteris creaturis, que sunt communiter super terram et in terra, ut de plantis et metallis. Nundum autem audivimus de illis secretis, que pertinent ad delectum spiritus cum sapientia, ut de paradiso, purgatorio et inferno ac de fundamento terre et de mirabilibus eius.

Quare te deprecamur amore sapientie ac reverentia nostre corone (ac imperii maiestatis), quatenus tu exponas nobis fundamentum terre, videlicet quomodo est constancia eius super habyssum et quomodo stat habyssus sub terra et si est aliud, quod sufferat terram,

quam aer et aqua, vel stet per se an sit super celos, qui sunt sub ea; quot sint celi et qui sint sui rectores ac in eis principaliter commorentur; et quantum unum celum per veracem mensuram cesset ab alio, et quod est extra celum ultimum, cum sint plures, et quanto unum celum est maius alio; in quo celo Deus est substantialiter, scilicet in divina maiestate, et qualiter sedet in trono celi; quomodo est associatus ab angelis et a sanctis; quid angeli et sancti continue faciunt coram Deo. Item dic nobis, quot sunt habyssi et qui sunt spiritus commorantes in eis nomine; ubi sit infernus, purgatorius et paradisus celestialis, scilicet an sub terra vel in terra vel supra terram.
(Et que sit differentia animarum, que cotidie illuc defferuntur et spirituum, qui de celo ceciderunt, et si una anima in alia vita cognoscit aliam et si aliqua potest transire ad hanc vitam causa loquendi et se demonstrandi alicui; et quot sunt pene inferni.)
Item dic nobis, quanta est mensura huius corporis terre per grossum et per longum, et quantum est a terra usque in celum altissimum et a terra usque in habyssum; et si sit una habyssus vel sint plures habyssi; et si sunt plures, quantum cesset una ab alia; et si hec terra habeat loca vacua vel non, ita quod sit corpus solidum ut lapis vivus; et quantum est a facie terre deorsum usque ad celum subterius.
Item dic nobis, quomodo aque maris sunt sic amare ac fiunt salse in multis locis et quedam sunt dulces extra mare, cum omnes exeant de vivo mari. Item dic nobis de aquis dulcibus, quomodo ipse omni tempore eructuant extra terram et quandoque de lapidibus et de arboribus, ut vitibus velud in vere apparet per putationem; unde veniunt et surgunt et quomodo est, quod earum quedam eructuant dulces et suaves, quedam clare et quedam turbide ac quedam spisse ut gummose, quoniam miramur ex eis valde, eo quod scimus iamdiu, quod omnes aque exeunt de mari et euntes per diversa loca regionum et venarum adhuc intrent in mare, et ipsum mare est tantum et tale, quod est lectus et receptaculum omnium aquarum decurrentium. Unde vellemus scire, si sit unus locus per se, qui habeat aquam dulcem tantum, sicut unus est, qui habeat aquam salsam, an sit ambarum aquarum unus locus, et si est unus, quomodo iste due aque sunt sibi tam contrarie, cum ratione diversitatis colorum et saporum atque motuum videatur, quod sint duo loca. Unde si sint

duo loca aquarum scilicet dulcis[1]) et salse, querimus certificari, quis eorum sit maior et minor, et quomodo est, quod hee áque decurrentes per orbem terre videantur eructuare omni tempore ex nimia habundancia sui de loco sui lecti, et licet tam copiose habundent, illico tamen non multiplicant quasi ultra communem mensuram ratione tanti additus, sed sic stant eructuantes quasi ex una mensura vel ad similitudinem unius mensure. Vellemus etiam scire, unde fiunt aque salse et amare, que per loca reperiuntur surgitorie, et aque fetide, ut in multis locis balnearum et piscinarum, an ex se ipsis fiant vel aliunde. Similiter iste aque, que per loca eructuant tepide vel bene calide aut ferventes, velut essent supra ignem ardentem in aliquo vase, quomodo sunt ita, unde veniunt et unde sint et quomodo est, quod aquarum eructuantium quedam semper fiunt clare, quedam turbide.

Vellemus etiam scire, quomodo est ille ventus, qui exit de multis partibus orbis, et ignis, qui eructuat de terra tam planure quam montis; similiter et fumus apparens modo hic modo illic unde nutritur et quod est illud, quod facit ipsum flare, ut patet in partibus Scicilie et Messine, sicut in Moncibello, Vulcano, Lippari, et Strongulo. Quomodo etiam est hoc, quod flamma ignis ardentis visibiliter apparet non solummodo in terra, sed in quibusdam partibus maris Indie.

(Et quomodo est hoc, quod anima alicuius hominis viventis, dum transierit ad aliam vitam, quod nec amor primus nec etiam odium dat sibi causam redeundi, tanquam nihil fuisset, nec de remanenti re videtur amplius curare, sive sit salvata sive dampnata.)

Die Übersetzung hätte etwa folgendermaßen zu lauten[2]):

Mein teuerster Meister, oft und mannigfach haben wir von dem einen und anderen[3]) Fragen und Antworten vernommen betreffs der

---

1) So hat nach freundlicher Mitteilung von Dr. E. F. Jacob das Oxforder Ms. richtig statt „dulces" in Haskins Druck. Die rote Überschrift des ganzen Stückes lautet dort „De fundamento terrae et de mirabilibus mundi."

2) Eine englische Übersetzung hat Haskins selbst gegeben in der Abhandlung „Science at the court of the Emperor Frederick II.", American Historical Review XXVII n. 4 (Juli 1922), S. 689, wieder abgedruckt in Harvard Historical Studies 27 (1924), S. 266f. (= H.). Kantorowicz (= K.) S. 323ff. hat einen größeren Teil wörtlich in sein Buch aufgenommen, aber nicht die Absicht gehabt, eine vollständige Übersetzung zu bieten.

3) Nicht „über einen oder mehrere der Himmelskörper", wie K. hat.

überirdischen Körper, nämlich Sonne, Mond und Fixsterne des Himmels und über die Elemente, über die Weltseele, über heidnische und christliche Völker und andere Geschöpfe, die gemeinsam auf und in der Erde sind, wie z. B. Pflanzen und Metalle. Noch niemals aber haben wir etwas gehört von jenen Geheimnissen, die dem Ergötzen des Geistes zugleich mit der Weisheit dienen, nämlich von Paradies, Fegefeuer und Hölle, von der Grundlage der Erde und ihren Wunderbarkeiten.

Daher bitten wir dich bei deiner Liebe zur Weisheit und bei der Ehrfurcht vor unserer Krone (und der Majestät des Kaisertums), du mögest uns die Grundlage der Erde erklären, nämlich wie doch ihr fester Bestand über der Raumtiefe[1]) steht, und wie diese Raumtiefe unter der Erde, und ob da etwas andres ist, was die Erde trägt, als Luft und Wasser, ob sie etwa auf sich selbst beruht oder auf Himmeln, die unter ihr sind? Wie viele Himmel es gibt, und wer ihre Lenker sind und die in ihnen hauptsächlich ihre Stätte haben? Und wie weit nach wahrem Maße ein Himmel entfernt ist vom andern, und was denn noch außerhalb des letzten Himmels ist, wenn es doch mehrere sind, und um wie viel größer ein Himmel ist als der andere? In welchem Himmel Gott seinem Wesen nach ist, das heißt in seiner göttlichen Majestät, und wie er auf dem Himmelsthrone sitzt; wie er umringt ist von Engeln und von Heiligen, und was die Engel und Heiligen beständig tun im Angesicht Gottes. Ferner sag' uns, wie viele Raumtiefen[1]) es gibt, und welches Namens die Geister sind, die da weilen, wo denn die Hölle sei und Fegefeuer und himmlisches Paradies: unter der Erde, in der Erde oder über der Erde. (Und was für ein Unterschied besteht zwischen den Seelen, die täglich dort hinabfahren[2]) und den Geistern, welche vom Himmel herabgefallen sind, und ob eine Seele im jenseitigen Leben die andre erkennt, und ob irgendeine zu diesem Leben zurückkehren kann, um zu sprechen oder sich jemandem zu zeigen; und wie viele Höllenstrafen es gibt.[3]))

1) „habyssus" ist hier nicht mit K. durch „Hölle" wiederzugeben, wofür ja der Ausdruck „infernus" gebraucht wird.

2) Das Folgende bis „hinab bis zum unteren Himmel" ist von K. nicht übersetzt bis auf den Satz: „Und ob diese Erde leere Räume hat — Feuerstein wäre", den er an anderer Stelle bringt. „Lapis vivus" ist die übliche Bezeichnung für „Feuerstein".

3) So genauer als bei K.

Sag' uns weiter[1]), welches das Maß dieses Erdkörpers in Dicke und Länge, und wie weit es ist von der Erde bis zum höchsten Himmel und von der Erde bis hinab in die Tiefe, und ob es eine einzige Tiefe gibt oder mehrere Tiefen, und wenn es mehrere gibt, wie weit dann eine von der andern entfernt ist. Und ob diese Erde leere Räume hat oder nicht, so daß sie also ein fester Körper wie ein Feuerstein wäre; und wie weit es ist von der Erdoberfläche hinab bis zum unteren Himmel.

Ferner sag' uns, wie es kommt, daß die Wasser des Meeres so bitter sind, und daß es an vielen Stellen Salzwasser[2]), an anderen aber Süßwasser fern vom Meere gibt, da doch alle Wasser aus dem lebendigen Meere hervorgehen. Sag' uns auch von den süßen Wassern, weshalb sie unablässig herausströmen[3]) aus der Erde, bisweilen auch aus Steinen und aus Bäumen, z. B. Weinstöcken, wie man im Frühjahr sehen kann, wenn sie beschnitten werden; woher die kommen und emporsteigen[4]), und wie es zu erklären ist, daß von ihnen einige süß und milde herausströmen, einige klar, einige trübe und einige zähflüssig und gummiartig.[5]) Denn wir verwundern uns darüber sehr, weil[6]) wir ja längst wissen, daß alle Wasser vom Meer ausgehen und, nachdem sie durch wechselnde Strecken auf und in der Erde geflossen sind, wieder ins Meer zurückkehren, und das Meer so groß und so beschaffen ist, daß es als Bett und Aufnahmebehälter aller herabfließenden Gewässer zu gelten hat. Deshalb[7]) möchten wir gern erfahren, ob es einen Raum für sich gibt, der allein Süßwasser hat, und einen andern, der nur Salzwasser hat, oder ob

1) Bei K. ist hier die Reihenfolge etwas geändert.

2) Dies ist doch wohl der Sinn, nicht „daß die Meerwässer — an verschiedenen Orten Salze bilden", wie K. hat.

3) „ausgespien werden" (K.) ist hier ein zu starker Ausdruck, zumal dasselbe Verbum „eructuant" ja auch auf Steine und Bäume bezogen ist.

4) Diese letzten Worte fehlen bei K.

5) „gummosus" dürfte also wohl auch im klassischen Latein nicht nur auf falschen Lesarten statt „cumminosus" beruhen, wie bei Georges vermerkt ist, wie denn überhaupt aus diesen spätlateinischen Texten, namentlich den unteritalisch-sizilischen, noch vielerlei für den antiken Wortschatz zu gewinnen wäre, und es sehr zu bedauern ist, daß diese Quellen im Thesaurus linguae latinae nicht mit berücksichtigt sind.

6) Das „obwohl" bei K. trübt den Sinn der Stelle.

7) Das Folgende bis „annähernd bestimmtes Maß" ist von K. nicht wiedergegeben.

ein einziger Raum für beide Wasser zugleich da ist, und wenn ein einziger, wie es denn kommt, daß beide Wasser unter sich so gegensätzlich sind, da es doch wegen der Verschiedenheit von Farbe, Geschmack und Bewegung den Anschein hat, als gäbe es zwei getrennte Räume. Sollte es also doch zwei solche Räume geben, nämlich für das süße und salzige Wasser, so wünschen wir darüber Auskunft zu erhalten, welcher von beiden der größere, welcher der kleinere ist; auch wie es kommt, daß diese fließenden Gewässer auf dem ganzen Erdkreise unaufhörlich aus einer übergroßen Eigenfülle von ihrer Quellstelle wegzuströmen scheinen, daß sie aber, obwohl sie dort solche Überfülle haben, trotz so reichen Zugangs sich über ein gewisses mittleres Maß hinaus nicht verstärken, sondern in so gleichem Flusse hervorströmen, als hätten sie ein bestimmtes Maß oder doch annähernd bestimmtes Maß. Wir möchten weiter wissen, woher die salzigen und bitteren Gewässer entstehen, die, wie man findet, an manchen Orten emporgetrieben werden, und die übelriechenden Wasser, wie in manchen Bädern und Weihern, ob sie aus sich selbst entstehen oder anders woher. Ähnlich auch jene Wasser da, die stellenweise lau oder ganz warm oder auch so heiß hervorquellen, als wären sie in einem Topf über brennendem Feuer[1]), wie es sich mit denen verhält, woher sie kommen und sind, und wie es sich erklärt, daß von hervorströmenden Gewässern die einen immer klar, die andern trübe sind?

Wir möchten auch wissen, wie es mit jenem Winde steht, der von vielen Gegenden des Erdkreises ausgeht, und mit dem Feuer, das aus der Erde hervorbricht, sowohl in der Ebene wie im Gebirg, ebenso auch, wie es mit dem Dampfe steht, der bald hier, bald dort erscheint; von wo er gespeist wird, und welche Kraft es ist, die ihn emportreibt, wie in manchen Gegenden Siziliens und bei Messina ersichtlich ist, z. B. am Ätna, Vulcano[2]), Lipari und Stromboli. Wie erklärt es sich ferner, daß flammendes Feuer nicht nur aus der Erde sichtbar hervortritt, sondern auch an gewissen Stellen des indischen Meeres?

---

1) Das Weitere bis zum Satzende fehlt bei K.

2) Nach dem Zusammenhange ist mit „Vulcano" nicht etwa der Vesuv gemeint, wie K. annimmt, sondern die südlichste der liparischen Inseln; mit „Lippari" nicht „die Liparen" insgesamt, sondern die nördlich gelegene einzelne Insel Lipari.

(Und[1]) wie kommt es, daß, wenn die Seele irgendeines lebenden Menschen zum anderen Leben hinübergegangen ist, dann weder erste Liebe noch auch Haß ihr Anlaß zur Rückkehr wird, gleich als wäre nichts gewesen, und daß sie sich um alles Zurückbleibende gar nicht mehr zu kümmern scheint, einerlei ob sie zu den Seligen oder zu den Verdammten gehört.)

Angesichts dieser Fülle von Wünschen mag der erste Eindruck sein, daß Fragen leichter ist als Antworten, aber gewißlich auch, daß es hier kein Narr ist, der ins Blaue hinein mehr fragt, als sieben Weise beantworten können, sondern ein von ungeheurem Wissensdurst getriebener Mensch, der tunlichst hinter alle Geheimnisse der Natur kommen möchte. Auch gehen die Fragen größtenteils schon aus einer reichen Kenntnis und scharfen Beobachtung der Dinge hervor, und die Worte, die einst Alchwin an Karl den Großen reichlich devot schrieb: „Ich sehe ein, daß ich durch Eure Fragen mehr belehrt werde, als ich durch meine Antwort Eurer überströmenden Weisheit zu geben vermag, denn weise fragen heißt belehren" hätten sicher mit noch mehr Recht für Friedrich II., den „vir inquisitor", wie ihn Manfred genannt hat, Geltung.
Was indes die kosmologischen Voraussetzungen betrifft, von denen der Kaiser ausgeht, so mag mancher, der Friedrich als rationalistischen Aufklärer verehrt, als einen die Unsterblichkeit der Seele leugnenden „Epikuräer", d. h. Averroisten in Dantes Hölle erblickt hat oder ihn gar als Atheisten betrachtet, sich wundern, hier noch den gemeinmittelalterlichen Vorstellungen von Diesseits und Jenseits, von Paradies, Fegefeuer und Hölle, von der göttlichen Majestät auf dem Himmelsthrone, von Engeln und Heiligen, von Geistern, die aus dem Himmel herabgestürzt sind, von Höllenstrafen, von begnadeten und verdammten Seelen zu begegnen. Gehört also Friedrich wirklich, wie beispielsweise G. Seeliger gemeint hat, in seinem Denken noch ganz und gar dem Mittelalter an? Ehe wir darauf eine Antwort erteilen, müssen wir doch die Frage aufwerfen, ob er in seinen philosophischen und weltanschaulichen Vorstellungen gar keine Entwicklung durchgemacht hat, und wenn dies bejaht wird, ob dann jener Fragebogen für Michael Scotus in Anfang, Mitte oder

1) Dieser Zusatz der Pariser Redaktion dürfte an eine falsche Stelle geraten sein, da er sich inhaltlich an den vorigen Zusatz anschließt.

Ende seiner Entwicklung zu setzen und entsprechend zu bewerten ist. Können wir mit annähernder Wahrscheinlichkeit den Zeitpunkt seiner Äußerung bestimmen?

Der Schotte[1]) Michael, etwa gleichaltrig mit Friedrich, hatte nach den von Haskins zusammengestellten Belegen in Spanien studiert, ehe er im Oktober 1220 in Italien und zwar in Bologna auftaucht. Für Beziehungen zum Kaiser haben wir jedoch in den nächsten Jahren noch keine Anhaltspunkte, vielmehr erfreute er sich vom 16. Januar 1224 bis zum 28. April 1227 wiederholter Gunsterweisungen der Päpste Honorius III. und Gregor IX. Bald danach aber ist er, wohl durch Vermittlung des großen Pisaner Mathematikers Leonardo Fibonacci an den kaiserlichen Hof gekommen und hat da nun dauernd eine geachtete Stellung eingenommen, bis er etwa Ende 1235 in Deutschland, wohin er Friedrich begleitet hatte, starb. Unser Fragebogen muß daher in die Jahre 1227 bis 1235 fallen. Wird nun ein Herrscher, der sich nach den einleitenden Worten des Michael Scotus lange allein mit diesen Problemen getragen hat und Gelegenheit bekommt, von einem Gelehrten nahezu magischen Ansehens Aufschlüsse darüber zu erhalten, durch Jahre hindurch warten? Ist nicht von vornherein wahrscheinlich, daß er ihm schon in den ersten Monaten des Zusammenseins seine Wunschliste vorgelegt hat? Die Zeit des Kreuzzuges seit Sommer 1228 mit den neuen Einblicken in die Welt des Orients, auf die hier noch nichts deutet, und mit den Beziehungen zu mohammedanischen Gelehrten kommt aber für die fraglichen Äußerungen wohl ebensowenig in Betracht wie die der folgenden Rückeroberung Siziliens bis zum Friedensschlusse von S. Germano im August 1230. Hat man danach zunächst an das Jahr vom Sommer 1227 bis zum Sommer 1228 zu denken, so war auch da die Zeit des ersten Kreuzfahrtversuches und wieder die der Vorbereitungen zur wirklich unternommenen Kreuzfahrt wenig geeignet für naturwissenschaftliche und weltanschauliche Betrachtung und Meinungsaustausch, wohl aber die Wochen der Wiedergenesung und der dadurch aufgezwungenen Ruhe in den Bädern von Pozzuoli im Oktober und November 1227. Und eben diese Umgebung scheint sich nun in der Tat in den Äußerungen des Kaisers widerzuspiegeln, wie sie in ihrer Seltsamkeit wohl geeignet war, seine Wiß-

1) So nach den Darlegungen von Haskins, nicht „Ire", wie z. B. H. Niese, Hist. Ztschr. 108, S. 500, hat.

begier zu erwecken, und so vielleicht geradezu den Anstoß zur Abfassung des Fragebogens gegeben haben mag.[1])
Vor allem die verschiedenen Arten von Gewässern, wie er sie in seinen Fragen umschreibt, gab es wohl nirgends so vereinigt, wie in Pozzuoli und seiner nächsten Umgebung: kalte, laue und warme Quellen und gar so heiße, daß man Eier darin kochen kann, und es also wirklich scheint, „als wären sie in einem Topf über brennendem Feuer". Auch das Wasser des jetzt trocken gelegten Kratersees von Agnano kochte zuzeiten in die Höhe. Das nahe Nebeneinander von salzigen, bitteren (alaunhaltigen) und süßen Gewässern mußte hier ganz besonders die Frage nach dem Ursprung solcher Verschiedenheit nahelegen. Da gab es auch „übelriechende" Schwefelweiher mit giftigen Ausdünstungen, antike Fischteiche (Piscine) mit stehendem Wasser; das „ut in multis locis balnearum" scheint geradezu auf die „Bäder" von Pozzuoli hinzuweisen. Das Becken der Solfatara mit seinen „Fumaroli", den Spalten, aus denen noch jetzt Ammoniak- und Schwefeldünste emporsteigen, regte etwa die Frage an nach dem „fumus apparens modo hic modo illic unde nutritur", wie ähnlich auch die Hundsgrotte mit ihren ausströmenden Gasen. Unterirdische Gänge und Hohlräume führten zu dem Wunsche, über die Zusammensetzung des Erdkörpers Sicheres zu erfahren, ob er festgeschlossen sei oder auch weiterhin Hohlräume in sich berge. Die zahlreichen alten Krater ringsum, die noch 1198 einen Ausbruch mit Lavaerguß gesehen hatten, weckten das Interesse an den unterirdisch-vulkanischen Erscheinungen, für die dann allerdings die noch lebendigen großen Krater des Ätna und der lipari-

1) Sein Interesse für diese Gegend war wohl schon angeregt durch das ihm gewidmete Gedicht des Petrus de Ebulo „De balneis Puteolanis"; vgl. H. Niese, Hist. Ztschr. 108, S. 482 und die Ausführungen von Percopo, Arch. stor. p. le provincie Napoletane XI, S. 597ff. Hingewiesen sei namentlich auch auf die dort S. 601 n. 4 angeführten, auf Pozzuoli bezüglichen Stellen aus Petrarcas Werken: „Vidi rupes undique liquorem saluberrimum stillantes" etc. (was an Friedrichs Frage nach dem Wasser, das bisweilen auch aus Steinen quillt, erinnert) und „Fontes calidi tepentesque insignius quam in aliqua parte nostri orbis erumpunt, quidam vero sulphureum ac ferventem cinerem eructantes. Est ubi terra sine igne visibili, sine aquis, ex seipsa salubrem vaporem et medentem corporibus fumum profert" (was mit den weiteren Fragen eine gewisse Berührung hat). Man vergleiche auch die S. 600 n. 12 zitierte Stelle aus dem Itinerarium Beniamini Tudelensis: „Eodem autem loco fons scaturit, in quo bitumen invenitur, petroleum vulgo dictum (vgl. oben etwa die „aque spisse et gummose").

schen Inseln als Hauptbeispiele von Friedrich angeführt werden. Der nahe Lago d'Averno aber, der den Alten als Tor der Unterwelt galt, mit dem Hain der Hekate und der Grotte der cumäischen Sibylle mochte mit der Unheimlichkeit der ganzen Landschaft dazu beigetragen haben, die kosmologischen Wünsche in der ersten Hälfte des Fragebogens zu entfachen.

Darf man nach alledem den Spätherbst 1227 mit Wahrscheinlichkeit als Zeitpunkt für Friedrichs Äußerungen ansetzen, so gewinnen wir damit eine Handhabe, um sie richtiger zu bewerten. Sie gehören noch ganz in die Frühzeit seiner gelehrten und spekulativen Beschäftigungen, die im eigentlichen Sinne erst nach seiner Rückkehr aus Deutschland und den ersten Aufräumungsarbeiten in Sizilien, also gegen die Mitte der zwanziger Jahre eingesetzt haben können. Im Spätherbst 1227 war ja auch der Kaiser noch kaum 33 Jahre alt! Eben diese Frühzeit, die verhältnismäßige Unberührtheit von literarisch-philosophischen Studien und von orientalischen Einflüssen spürt man ihnen an.

Kantorowicz hat feine Bemerkungen darüber gemacht, wie sehr sich die abendländische Menschheit um 1200 im Geistigsten verloren hatte, in allem Metaphysischen ungleich besser zu Hause war als im Physischen und vom Überirdischen erst langsam wieder zu der schlichten Natur der Dinge selber zurückfinden mußte. Auch Friedrich II., der auf diesem Wege ein Bahnbrecher wurde, ging von dem üblichen mittelalterlichen Weltbilde aus, mit dem er in seiner kaiserlichen Stellung ja auch sein Leben lang eng verwachsen geblieben ist. Er hatte nicht die Absicht es umzustürzen. Was aber gleichwohl an diesen Fragen schon neuartig berühren mußte, das war das hemmungslose, dem Wissenstrieb, nicht der Gläubigkeit entspringende Herumtasten an den heiligsten Geheimnissen und Offenbarungen, jene von Salimbene schon als das Hauptkennzeichen vermerkte „curiositas", die bei den Zeitgenossen Anstoß erregte. Daß er über die andachtsvolle Verehrung der göttlichen Majestät hinaus auch genau wissen will, in welchem der Himmel (Gott) seiner Substanz nach zu denken ist, und in welcher Weise er auf dem Himmelsthron sitzt, und was die Engel und Heiligen um ihn her die ganze Zeit eigentlich treiben, verrät ein weitgehendes Messen mit irdischen Vorstellungen und ist wenigstens in dem letzten Punkte nicht ohne einen leise ironischen Beigeschmack. Auch bei den Seelen der Ab-

geschiedenen, deren Fortexistenz also noch angenommen wird, werden menschliche, ja individuelle Regungen stärker vorausgesetzt, als damals wohl den kirchlichen Anschauungen im allgemeinen entsprach, wenn auch später Dante namentlich für die Höllenbewohner da noch viel weitergeht. Zu der Stelle, wie es komme, „daß, wenn die Seele irgendeines lebenden Menschen zum andern Leben hinübergegangen ist, dann weder erste Liebe noch auch Haß ihr Anlaß zur Rückkehr wird", hat schon Haskins hingewiesen auf die dem Kaiser zugeschriebenen Worte beim Abfall von Viterbo: schon den Fuß im Paradiese, würde er ihn zurückziehen, wenn er an Viterbo Rache nehmen könne. Liebenswürdiger, aber ebenso subjektiv und intensiv empfunden wie das „odium" ist indes für Friedrich gewiß auch der „amor primus".

Seine forschenden Fragen nach dem Aufbau des Weltalls haben sicherlich mit modernen Erkenntnissen noch sehr wenig zu tun; aber aus der „Höhlenvorstellung" mit oben und unten, Himmel und Erde, Licht und Finsternis und aus der traumhaften „Märchenstimmung", wie sie von Spengler als kennzeichnend für die Epoche der „magischen Kultur" geschildert worden sind, streben sie doch offensichtlich heraus. Alles Unbestimmte, Fließende geht in der scharfumrissenen Formulierung verloren. Von seinem Großvater Roger II., der das Werk des Edrisi förderte und aus reiner Wißbegier einmal den Umfang der neapolitanischen Stadtmauer schrittweise abmessen ließ, hat der Kaiser den Sinn für geographische und statistische Verhältnisse ererbt; er begehrt auch hier allenthalben feste Zahlen und Größenbeziehungen zu erfahren: die Zahl der Himmel, das Maß eines Himmels und die Größenverhältnisse der Himmel zueinander, die Zahl der Raumtiefen, die Lage von Hölle, Fegefeuer und Paradies, den Umfang der Erde, ihre Entfernung bis zum höchsten Himmel und bis zur Tiefe, den Abstand einer Tiefe von der anderen, die Zusammensetzung der Erde u. dgl. mehr. Da verlangt er also, wenn auch noch unmöglicherweise, eine Anwendung irdischer Beobachtungs- und Bestimmungsmethoden auf überirdische Verhältnisse.

Soweit aber dann seine Fragen den Bereich sinnlicher Wahrnehmung nicht überschreiten, verraten sie schon die liebevolle Hingabe an die Natur und die Verbindung von scharfer und nachdenklicher Beobachtung, wie sie Friedrich später namentlich in seinem Vogel-

jagdbuch in so erstaunlicher Weise weiterentwickelt hat, indem er sich von aller überlieferten Schulgelehrsamkeit befreite und eben dadurch erst auf Grund der Empirie eine gesicherte Wissensgrundlage schuf.

Auch in den philosophischen Studien ist der Kaiser über die ersten tastenden Versuche später hinausgewachsen. Leider sind unsere Erkenntnisquellen da sehr dürftig. Aber schon die sog. „sizilischen Fragen" an Ibn Sabin, die reichlich ein Jahrzehnt später, zwischen 1237 und 1242, formuliert sind, zeigen den Fortschritt und sollten daher in einer Darstellung auch nicht vor den Fragen an Michael Scotus behandelt werden. Denn abgesehen davon, daß sie in skeptischer Weise die theoretischen Voraussetzungen der theologischen Wissenschaft ergründen möchten und sich mit der Kategorienlehre befassen, suchen sie auch aus der zeitlichen Umgrenzung der magischen Welt herauszustreben, indem sie das aristotelische Problem der Existenz der Welt von Ewigkeit her anschneiden und nun auch Beweise für die Unsterblichkeit der Seele verlangen mit dem zweifelnden Zusatz „und ob sie überhaupt unsterblich ist".[1])

Über diese Fragen hat M. Amari im Journal asiatique 5. Serie I, S. 240ff., längst das Nötige ausgeführt, und Kantorowicz hat jüngst mit Recht in diesem Schriftenwechsel den Zusammenstoß des frei aufwärts strebenden philosophischen Kopfes mit der pedantischen und in ausgefahrenen Geleisen sich bewegenden Schulphilosophie betont, so daß auch hier die Fragen bedeutsamer sind als die Antworten. Wie sehr da aber auch der Mensch Friedrich als der überlegene erscheint, verdient wohl einmal gesagt zu werden. Der viel jüngere, erst wenig über zwanzig Jahr alte mohammedanische Gelehrte erkennt zwar beifällig an, daß jener „geradeswegs auf die Wahrheit loszumarschieren wünsche", putzt aber dann im Hochgefühl seines sicheren Fachwissens den Kaiser wegen der unlogischen Fassung der rasch hingeworfenen Fragen wie einen unreifen Schulbuben herunter. So namentlich hinsichtlich der Frage nach den

1) Obwohl es sich hier, wie H. Niese, Hist. Ztschr. 108, S. 500 n. 2, bemerkt, „um die damals meist erörterten Probleme der arabischen Philosophie" handelt, über die der Kaiser ein Gutachten einfordert, so scheint mir doch das persönliche Interesse daran und der skeptische Zug, den Niese leugnen möchte, unverkennbar. Man beachte auch die ängstliche Vorsicht, mit der Ibn Sabin diese heiklen Fragen, namentlich die betreffs der theologischen Wissenschaft, beantwortet.

Kategorien. „O Fürst, der trachtet auf dem rechten Wege zu wandeln, du hast gefragt, welches die Kategorien sind; inwiefern sie als Schlüssel zu den verschiedenen Zweigen der Wissenschaften dienen, auch betreffs der Summe ihrer Zahl, welche zehn ist. Welches in Wahrheit ihre Zahl ist und ob man sie beschränken oder vermehren kann; welche Beweismomente es schließlich für alles das gibt."
„Du zeigst durch diese Frage, daß du zu der Menge der Menschen gehörst, die der Intelligenz ermangeln, oder vielmehr zu der Zahl der Frager, die sich nicht recht auszudrücken wissen. Die Frage, die du bezüglich der Zahl der Kategorien stellst, nachdem du gerade gesagt hast, es wären zehn, ist der evidenteste Beweis für die Schwäche deiner Fassungskraft, deine geringe Übung in den Wissenschaften, die Stumpfheit deines Geistes und die Unzulänglichkeit deines Nachdenkens. Wahrlich, du hast Fragen gestellt über eine triviale und jedermann geläufige Sache, und überdies bist du in Widerspruch verfallen mit dir selbst; ja in Widerspruch zu dem, was du kurz zuvor selbst erkannt hast. Du hast es gemacht wie der, welcher fragen würde: die neun Himmel, wie viel sind das?"
Man stelle sich vor, wie sich wohl ein moderner Monarch, etwa Wilhelm II., solcher Sprache gegenüber verhalten haben würde! Friedrich jedoch, ein Mensch von höchstgesteigertem Selbstbewußtsein und Würdegefühl, wie reagiert er auf den hochfahrenden, überheblichen Ton dieser Antwort? Er hat aus den weiteren Ausführungen doch einiges gelernt, ist daher befriedigt, und in seiner unbegrenzten Hochschätzung jeglichen Wissens sendet er dem jungen Ibn Sabin zur Belohnung ein Geschenk von hohem Wert!

ZUR GESCHICHTE DER FRÖMMIGKEIT UND MYSTIK IM ORDENSLAND PREUSSEN

Von Philipp Funk.

Die Geschichte des Deutschen Ordens und seines östlichen Staates ist im allgemeinen nur unter politischem Gesichtswinkel bekannt und beliebt. Höchstens kunstgeschichtliche Aspekte werden ihr noch abgewonnen. Aber ihre allgemein geistesgeschichtliche Unergiebigkeit ist, besonders seit Treitschkes Essay, sozusagen Gemeinplatz. Erst die in neuerer Zeit einsetzende germanistische und literarhistorische Arbeit bereitet einen Umschwung der Auffassung vor.[1]) Und doch hatten schon frühere Kenner der Quellen eine allseitigere und richtigere Ansicht mit Nachdruck der deutschen Geschichtschreibung zugeleitet. Schon der Altmeister der ordenspreußischen Geschichtsforschung, Johannes Voigt, und der um die Bloßlegung der Quellen in noch höherem Maße verdiente Max Toeppen[2]) hatten die spezifische Färbung der geistigen Eigenart des Ordenslandes voll gewürdigt. Treitschke hat unter dem irreführenden Gesichtswinkel spätpreußischer und einseitig politischer Geschichtsansicht dem zwar trockeneren, aber universaleren Voigt „sanguinische Schönseherei" vorgeworfen, „welche sich aus der Freude des ersten Entdeckers und aus dem dünnen Idealismus der Tage der alten Romantik vollauf erklärt". Einer der stärksten Mißgriffe des genial einseitigen Geschichtsbaumeisters! Gerade das macht er dem alten Königsberger Meister zum Vorwurf, was dessen freilich „reizlose Darstellung" und „oft stumpfe Kritik der

1) Ein Anzeichen des Umschwungs ist der Aufsatz von Bruno Schumacher, Die Idee der geistlichen Ritterorden, Altpreuß. Forschungen H. 2. (1924), S. 5—24.

2) Joh. Voigt, Geschichte Preußens, 1827—39; Max Toeppen, Geschichte der preußischen Historiographie, 1853; vgl. bes. S. 8ff. die Würdigung der religiösen Stimmung der Chronik Peters v. Dusburg.

Quellen" weit über Treitschkes von Bismarck rückwärts projizierte Geschichtsdogmatik erhebt, den Idealismus, der noch einige geistige Blutsgemeinschaft mit den tragenden Gedanken und Kräften der besten Zeit der Ordenslandgeschichte selbst aufweist. Die im Lande selbst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eifrig gepflegte provinziale und lokale Geschichtsforschung vermochte sich zu der Höhe geistesgeschichtlicher Erfassung nicht aufzuschwingen. Auch im Ermland, wo doch die „säkularisierte" Geschichtsansicht weniger irreführte und eine lebendigere Tradition zu erwarten war, rang sich nur der einzige Franz Hipler[1]) zu einer Einstellung durch, die ein besonderes Geistesleben im Ordensland wahrnahm und in Beziehung zu großen Strömungen im Reich und im übrigen christlich-mittelalterlichen Abendland brachte. Daß aus der zunächst ganz ungeistig und „tendenzlos" eingestellten germanistischen Forschung des letzten Menschenalters fast gegen alles Erwarten immer stärker der unausweichliche Eindruck eines eigenartigen und starken geistigen Lebens im mittelalterlichen Preußen sich ergibt, ist besonders geeignet, die landläufigen Vorurteile umzustoßen. Philologie und Handschriftenforschung lassen keinen Verdacht auf Konstruktion und Tendenz zu. Ihre Ergebnisse für das besondere Gebiet der Frömmigkeit — ohne Zweifel ein zentrales, ja beherrschendes, alle übrigen geistesgeschichtlichen Sphären aufschließendes — zu verzeichnen, hat nicht das geringste mit romantischer oder neuromantischer Idealisierung des Mittelalters zu tun. Es ist lediglich Pflicht historischer Sachlichkeit.[2])

1) Franz Hipler, geb. zu 1837 Allenstein, 1863 Privatdozent in Braunsberg, dann Professor u. Regens daselbst, 1886 Kanonikus von Ermland, † Frauenburg 1898. Seine zahlreichen Aufsätze (bes. in der Zeitschrift f. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands) und Monographien zeigen ihn stets als besonders spürig in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Vgl. besonders seinen Abriß der ermländischen Literaturgeschichte, 1872.

2) Vgl. Philipp Strauch, Die Deutschordensliteratur des Mittelalters, 1910 — eine akademische Rede, die kurzen Überblick über das Geleistete und ein Programm des noch zu Leistenden gibt, leider ohne Bibliographie. — F. Gulhoff, Der deutsche Ritterorden in der deutschen Dichtung des Mittelalters, Zaborze 1907 (Schulprogramm). — Karl Helm, Die Literatur des Deutschen Ordens im Mittelalter, Zeitschr. f. deutschen Unterricht 30, S. 289—306; 363—370; 430—438. — Sehr aufschlußreicher Überblick: W. Ziesemer, Ostpreußens Geistesleben in der Vergangenheit, 1920.

Die geistige Atmosphäre des Deutschen Ordens in der Periode seiner Blüte, im wesentlichen während der zwei Jahrhunderte von der Aufrichtung bis zum katastrophalen Niederbruch seiner staatlichen Selbständigkeit, können wir aus wichtigen Quellen seiner Geschichte gut ermessen. Die klassischen Geschichtschreiber des Ordens entstammen seinen eigenen Kreisen. Von ihnen sind die zwei ersten, die Priesterbrüder Peter von Dusburg und Nikolaus von Jeroschin[1]) zeitgenössische Zeugen seiner eigentlichen Blüte. Was sie, aus Tradition und Archiven des Ordens schöpfend, niederschreiben, ist vom hochgemuten Geiste getragen, der offenbar von den kämpfereichen Anfängen bis in die ruhmvolle Ära der großen Meister des 14. Jahrhunderts angehalten hat und den in Brüderkreisen weiter zu leiten geradezu Ziel und Aufgabe der beiden köstlichen, stofflich und geistig ganz parallelen Ordenschroniken ist. Diese Schriften las man in den Remtern der preußischen Burgen; ihre epischen Töne widerhallten von den Stern- und Palmengewölben. Sie sind eines Geistes wie diese, innig, stark, religiös-zart und ritterlich-männlich zugleich. Die lehrhaften und erbaulichen Teile der Ordensregel[2]) und die Motivierungen dieser köstlichen Heldenerzählungen sind aus einem Guß. Daß der Quellenwert Peters von Dusburg bedeutend ist, haben einsichtige Historiker, gerade Voigt und Toeppen, unumwunden zugegeben. Seine episch-dichterischen Qualitäten haben sie geschätzt. Den spezifisch religiösen Gehalt wird man vielleicht noch besonders herausheben dürfen. Er liegt in der eigenartigen innigen Verbindung edelster mittelalterlicher Mönchsaskese von einer geradezu mystischen Vertiefung mit wiederum edelstem Mannes- und Rittertum, das noch männlicher erscheint als in der weltlichen Ritterkultur und ihren literarischen Niederschlägen. Wenn Hermann „der Sarazen", ein Schwabe in Königsberg, seinen Feinden verzieh um der heiligen Jungfrau willen, so tat er das, weil sie „seine Dame" war, der zulieb er schon vor seiner Einkleidung im Turnier

---

1) Texte in Scriptores rerum prussicarum T. I., 21—219 u. 303—624. Zu Nikolaus v. Jeroschin vgl. noch Pfeiffer, Die Deutschordenschronik des N. v. J., 1854; W. Ziesemer, Nik. v. Jeroschin u. seine Quellen (Berliner Beiträge z. germ. u. rom. Philol. 31).

2) Die Statuten des Deutschen Ordens, hrsg. v. Max Perlbach, 1890, bes. Prolog S. 22ff.

einer Herausforderung gefolgt war.[1]) Daß neben dieser spielenden Naivität tiefster religiöser Ernst stand, zeigt uns seine Vision, in der die heilige Jungfrau ihm traurig klagt, daß nunmehr die Brüder nicht mehr wie früher bei ihren Unterhaltungen von Leben und Taten des Erlösers und der Heiligen, sondern lieber von den Taten der Könige und Fürsten und der Eitelkeit der Welt sprechen. Wie treffen sich bildlicher Ausdruck und seelische Haltung, wenn auf einem Blatt erzählt wird, daß aus dem Munde des von den heidnischen Preußen auf dem Opferscheiterhaufen verbrannten Bruders Hirzhals aus Magdeburg eine weiße Taube zum Himmel gestiegen und wenn auf dem nächsten mystische Klänge ertönen, die von Susos Harfe stammen könnten: „o uberste libe, gib uns rechten jamir nach dir und nach einem reinem leben". — Das ist das vom Himmel gelehrte Stoßgebet des heiligen Komturs von Königsberg, Albrecht von Meißen, das unserem Chronisten wertvoll genug erschien, es im deutschen Wortlaut in den lateinischen Text zu verflechten. Derselbe Bruder hungert auf einem Feldmarsch nach der Engelspeise so aus ganzem Herzen, daß plötzlich über ihm in der Luft eine Hostie erscheint, die in seinen Mund eingeht. Zur gewaltigen und gewaltsamen Askese der Wüstenväter — deren Vorbild schon durch die Lektüre wachgehalten wurde[2]) — führt zurück das gewagte Beispiel des Bruders Berthold Bruhawe, Komturs von Königsberg, der vor seinem Eintritt in den Orden sich eine Probe seiner Enthaltsamkeit auferlegte: er nahm für ein Jahr und mehr eine schöne Jungfrau als Lagergenossin, ohne sie zu berühren.[3]) Wenn dieser Geist heroischer Askese in all den Burgen herrschte, versteht man, daß das Sprichwort von Engelsburg sagte, daß dort wirklich nur Engel wohnen.[4]) Das Himmlische rührte überall an das Irdische: der Gekreuzigte umfängt vom Bild herab den Bruder

1) Ss. r. pr. I, S. 94f.

2) Schumacher, Die Idee der geistlichen Ritterorden, S. 21. Sch. verweist mit Recht auf eine Schrift, die für die geistige Haltung des Ordens programmatisch geblieben ist: Bernhard v. Clairvaux, De laude novae militiae (Migne Patrol. lat. 182, Sp. 922ff.), zunächst für die Templer verfaßt, aber vom Deutschen Orden sehr beachtet. Den reinsten dichterischen Niederschlag der Ordensidee vor Gründung der Ritterorden sieht Sch. im Rolandslied des Pfaffen Konrad, während Wolfram v. Eschenbachs Auffassung des Gralsritters schon aus der religiös-asketischen in die nur ethische und gesellschaftliche abbiegt.

3) Ss. r. pr. I, S. 151. 4) Ebd. S. 63.

Glisberg auf Christburg; die heilige Jungfrau durchschreitet mit dem Rauchfaß das Schlachtfeld bei Rhensen und inzensiert die gefallenen Brüder. Bei Elbing flieht eine preußische Heerschar, weil sie das ganze Schlachtfeld voll bewaffneter Männer sieht, den Rittern an Waffen und Kleidern gleich. Die heilige Märtyrin Barbara liefert den Rittern selbst die Burg Sartowitz in die Hände, in der ihr Haupt geborgen ist[1]; sie will zu den frommen Helden, die ihrer würdiger sind als die Pommern — eine Erzählung übrigens, die schon bei Peter Dusburg, noch mehr aber in der Erweiterung bei Nikolaus von Jeroschin, zum Entzückendsten, Bildhaftesten gehört, was mittelalterliche Legendenpoesie bietet. Es ist eine Welt von Wundern, in der himmlische Kräfte unter den irdischen walten und kämpfen. Große Zeit, von hohem Geist gefüllt und getrieben, schafft so ihr Epos und ihre Legenden. Der Geist ist uns hier unmittelbar faßbar, weil die Verfasser der Schriften der besungenen Gemeinschaft selbst angehören und offensichtlich aus dem Schatz heroischer Überlieferung schöpfen. Die Idee des Ordens und das ursprüngliche Ziel seiner Kämpfe tritt hier rein und groß zutage: militia Christi im Geist des gesamten mittelalterlichen Mönchtums, aber in einer besonderen und buchstäblichen Auffassung. Was in den tragenden Baugedanken der Ordensbauten sich durch die Mittel der Kunst andeutet, das tritt hier offen, sozusagen programmhaft in Erscheinung. Alle Kulturarbeit, die nach und nach aus den Kämpfen des Ordens erwuchs, war erst mittelbare Wirkung, nicht Selbstzweck.

In noch umfassenderer Schau tritt uns die religiöse Grundhaltung des Ordens entgegen, wenn wir seine Bibliotheken mustern, die sehr gewählt erscheinen, wiederum auf das Grundziel des Ordens hin gerichtet. Soweit die Bibliotheken aus Inventaren bekannt oder aus einzelnen Anzeichen rekonstruierbar sind, eine Aufgabe, die noch nicht völlig gelöst ist[2], überwiegt das Erbau-

1) Ss. r. pr. I, S. 61, S. 69f., S. 86.

2) Strauch a. a. O. S. 26ff. — Vgl. die Handschriftenkataloge der einschlägigen Bibliotheken. Besonders aufschlußreich sind die Berichte Steffenhagens über die Königsberger Handschriftenschätze: Zeitschrift f. deutsches Altertum, N. F. 1 (1867), S. 501ff., bes. 569f.: Catalogus codicum manuscr. bibl. Regiomont. I, II. Im Vorwort zu Steffenhagens Beschreibung sagt Zacher, daß die literarischen Deutschordenserzeugnisse „die geistige Richtung des Ordens charakterisieren" (Zeitschrift f. deutsches Altertum, 1867, S. 504).

liche bedeutend. Aber es sind nur qualitativ hochstehende Bücher, die den Ordensburgen zum geistigen Rüstzeug dienten: die heilige Schrift natürlich, dann Thomas von Aquins Schriftkommentare (in Königsberg eine deutsche Übersetzung der Evangelienkommentare von Thomas), dann vor allem gereimte Übertragungen biblischer Bücher, besonders alttestamentlicher. Das Makkabäerbuch, das eigentliche kriegerische Heldenbuch des alten Testamentes, auf das die Ordensregel selbst und auch Peter von Dusburg Bezug nehmen, liegt besonders nahe. „Judith" und „Esther", „Daniel" und „Esdras-Nehemias", andere Propheten in Prosaübertragung lassen sich zum Teil unmittelbar in Ordensbibliotheken nachweisen, teils stehen sie durch ihre bekannten oder mutmaßlichen Verfasser, auch durch Widmungen mit dem Orden in Beziehung. Mittelalterliche Kommentare zum Alten Testament betreffen vor allem das klassische Textbuch der Mystik, das Hohelied[1]). Vom Neuen Testament scheinen außer den Evangelien am meisten Geistesnahrung geboten zu haben die Apostelgeschichte und die Apokalypse, wiederum zwei Bücher voll epischen Lebens. Dichterisch geformte, aber doch ganz auf religiöse Erhebung gerichtete Bücher, die die Erlösungsgeschichte behandeln, fehlen so wenig wie in sonstigen Bibliotheken. Ein Lieblingsbuch des Mittelalters, das auch der Miniaturmalerei vielen Stoff gegeben hat, das „Speculum humanae salvationis" ist lateinisch vertreten und in deutschen Reimübersetzungen. Stofflich schließen sich an die Legendenbücher, die man, nach der Häufigkeit ihres Auftretens in den Ordensbibliotheken zu schließen, als die Lieblingslektüre der Ritter bezeichnen möchte: das „Passional" und „Der Väter Buch". Großer Beliebtheit erfreute sich die Legende von „Baarlaam und Josaphat". Die systematische Durchforschung unserer deutschen Bibliotheken und vor allem auch der schwedischen, in denen viel Raubgut aus dem Ordensland liegt, auf Handschriften aus Ordensbesitz und auf Werke, die von Ordensmitgliedern stammen oder in anderer loserer oder engerer Beziehung zum Orden entstanden sind, dürfte noch manchen wichtigen Zug zum bisherigen Bilde fügen und jeden-

1) Zu Königsberg z. B. Honorii Augustodunensis Expositio super Canticum Canticorum, geschrieben von einem Meister Heinrich, der an seine eigene Unterschrift allerdings einen Vers hängt, der mehr auf irdische als mystische Deutung des Hohenliedes schließen läßt, s. Steffenhagen Catalog II S. 61.

falls die frühere Annahme widerlegen, daß geistiges Leben, feinere literarische und wissenschaftliche Kultur in den Burgen des Ordens keine Heimstätte gefunden hätten.

Bisher haben vorwiegend germanistische Bemühungen schon ein recht stattliches Ergebnis zutage gefördert. Neben den schon genannten Geschichtschreibern des Ordens und den übrigen, die in diesem Zusammenhang weniger interessieren, weil sie die militärischen und politischen Geschehnisse im natürlichen Licht, weniger unter dem betont religiösen Aspekt darstellen (wie Wigand von Marburg und Johannes von Pusilge), treten Ordensmitglieder, die im Lande leben, als Dichter auf und zwar mit ausgesprochen religiöser und beschaulicher Färbung. Der früheste, den wir bis jetzt kennen, ist Heinrich Hesler[1]), aus einem Thüringer Geschlecht, der um 1300 im Lande war und schrieb und einige bedeutsame Werke hinterlassen hat. Sein „Evangelium Nicodemi" erzählt Leiden und Höllenfahrt des Herrn. Umfangreicher ist die Versübertragung der „Apokalypse". Die beiden Werke und die erhaltenen Bruchstücke weiterer zeigen den Verfasser als einen gut gebildeten Theologen und selbständigen religiösen Denker, der an Mißständen des kirchlichen Lebens freimütige Kritik übt, wie sie auch sonst im Orden zuhause gewesen sein mag, wenn man das „Buch der Rügen" („Sermones nulli parcentes")[2]) berücksichtigt. Es sind offenbar Ausklänge joachimitischer und spiritualistischer Reformeinstellungen, die sich auch sonst im Nordosten Deutschlands vorfinden und sich besonders gern an eschatologische Vorstellungskomplexe anschließen, die natürlich aus der biblischen Apokalypse ihre meisten Töne beziehen. Der Engelpapst, der neue Orden von Geistesträgern und Märtyrern, die mit Henoch und Elias wiederkommen und dem Endgericht vorangehen, das sind Hauptmotive, die gleichermaßen vorkommen bei Joachim von Fiore und seiner weitverzweigten geistigen Deszendenz, wie bei den

1) Heinrich v. Hesler, Evangelium Nicodemi, hrsg. v. Piper; besser von Helm (Biblioth. des Literar. Vereins 224) 1902. Heinrich v. Hesler, Apokalypse, hrsg. v. Helm (Deutsche Texte des Mittelalters 8) 1907. Heinrich v. Hesler, Fragmente verschiedener Dichtungen, Zeitschrift f. deutsches Altertum 32, S. 111—117 u. 446—449. Vgl. C. Schumann, Über die Quellen der Apokalypse Heinrichs von Hesler (Diss. Gießen) 1912.

2) Sermones nulli parcentes = „Buch der Rügen", hrsg. v. Karajan, Zeitschr. f. deutsches Altertum 2 (1842), S. 6ff.

angeblichen cyrillischen Offenbarungen, bei den oppositionellen Franziskanerspiritualen und schließlich in der deutschen Frauenmystik von Elisabeth von Schönau und Hildegard bis auf Mechthild von Magdeburg, die ja zeitlich und landsmannschaftlich dem Hesler recht nahe steht.[1])

Heinrich Hesler weist innere und sprachliche Beziehungen auf zu einem Dichter, dem die beiden beliebtesten Bücher der Ordensbibliotheken, man kann sagen, des Mittelalters überhaupt, zusammen zuzuschreiben sind, der uns aber bisher nicht namentlich bekannt geworden ist, des Passionals und des Väterbuchs[2]). Sprachvergleichende Untersuchungen haben ergeben, daß der Unbekannte mindestens einige Zeit im Ordenslande lebte. Ein interessanter Versuch, den Deutschordenspriester Anselm, der als Bischof von Ermland und päpstlicher Legat 1278 oder 1279 starb, nach allen urkundlichen Spuren seines Wirkens eine machtvolle Persönlichkeit, mit dem „Väterbuch" in Verbindung zu bringen, darf wenigstens erwähnt werden, wenn er auch noch letzter, zwingender Überzeugungskraft ermangelt.[3]) Besonders im „Passional" verbindet sich innerliche Frömmigkeit von mystischer Tönung mit duftigstem poetischem Ausdruck, wie sie auch die auf franziskanischem Boden des italienischen Trecento aufsprossende Literatur nicht überbietet. Die Wahrscheinlichkeit, daß diese Werke aus der Welt des Ordens aufgestiegen, die unbestreitbare Gewißheit, daß die Kreise des Ordens diese Schriften vor allem geschätzt und gelesen haben, das alles läßt einen sympathischen Rückschluß auf die geistige Luft in den preußischen Ordensburgen zu.

Daß diese Luft trotz alles Inniglichen und Minniglichen, das in ihr

1) In neuerer Zeit hat besonders Konrad Burdach das Verdienst, die geistesgeschichtliche Bedeutung der zahlreichen pseudojoachimischen Literatur einschließlich der pseudocyrillischen nicht bloß betont, sondern in einzelnen Zeugnissen erst erschlossen zu haben. In den meisten seiner und seiner Schule Veröffentlichungen kehren die betreffenden Hinweise wieder.

2) Das Väterbuch, hrsg. v. K. Reißenberger (Deutsche Texte des Mittelalters 22) 1914. Vom „Passional" steht eine befriedigende Ausgabe noch aus. Teilausgaben von Pfeiffer (1842), Hahn (1845), Köpke (1852). Zur Literatur vgl. Haupt, Sitzungsberichte d. Wiener Akad. 69 (1871), S. 71—146; K. Hohmann, Hermäa VII (1909); E. Tiedemann, Passional u. Legenda Aurea, Palästra 87 (1909); Helm a. a. O. S. 298ff.

3) F. Hipler, Abriß der ermländischen Literaturgeschichte, S. 10f., Note 4.

webte, kräftig und männlich war, beweisen die in den Ordensbibliotheken häufigen, zum Teil unmittelbar für den Orden geschriebenen Übertragungen alttestamentlicher Bücher. Wie der Ritter Hesler schon das neutestamentliche Kampfbuch, die Apokalypse, übertrug und zu einer Resonanz der heldenhaften Zeitstimmung machte, so findet sich schon aus der Mitte des 13. Jahrhunderts eine Übersetzung des Buchs „Judith".[1]) Eine „Esther" schließt, wohl später, an, in deutlicher Abhängigkeit vom „Passional".[2]) Die „Judith" arbeitet ganz mit der allegorisch-mystischen Deutungsmethode, die seit der Zeit der Kirchenväter in der kirchlichen Bibelwissenschaft des Mittelalters herrscht. Dies Buch, das nach Stoffwahl und nach der Tendenz der Bearbeitung ein Musterbeispiel für die gesamte erbauliche Ordensliteratur darstellt, verrät durch einen langen ausgesprochen mystischen Exkurs (V. 2293 ff., auch 620), daß sogar sublimere mystische Gedanken im Orden auf Aufmerksamkeit rechnen durften. Auch Übersetzungen eigentlich prophetischer Bücher begegnen uns in den Büchereien des Ordens: so eine gereimte Übertragung von Esdras und Nehemias. Das berühmteste Beispiel ist das Buch „Daniel"[3]), dessen Verfasser ein

---

1) Judith, hrsg. v. R. Palgen (Altdeutsche Textbiblioth. 18) 1924. Schon Nikolaus v. Jeroschin kennt diese Dichtung.

2) Esther, hrsg. v. K. Schröder, Germanistische Studien I (1872), S. 247—315.

3) Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel, hrsg. v. A. Hübner (Deutsche Texte des Mittelalters. 19) 1911. Die einleitende Anrufung des göttlichen Beistandes ist nach Gedanken und Ton verwandt mit manch anderen Einleitungen, in der Sprache anklingend an bekannte mystische Texte, u. a. die Übertragung mechthildischer Texte durch Heinrich v. Nördlingen:

Aller engel wunne
Der wisheit ein tief brunne,
Ich armer zu dir vlihe,
In die schule ich zihe,
Der du hochster meister bist,
Got herre min, der da ist
Von dem vater entsprossen,
In Marien gegossen
Mit des heiligen geistes vluz,
Gar ane menschlichen schuz.

Dazu kommen auch die sehr beliebten Bezugnahmen der kirchlichen Tagzeiten zu gewissen Abschnitten der Passion Christi vor, z. B. zur „Non" die Öffnung der Seite Christi:

„wand der brunne stet offen an der Jesu Christi siten".

Priesterbruder und dessen Anreger der große Hochmeister Luther von Braunschweig war. Auch dieses stark asketisch und mystisch gerichtete Buch zeigt nahe Berührungen zum „Passional“, zu Heslers Apokalypse und zu der Bearbeitung des Makkabäerbuches, das man schon Luther von Braunschweig selbst zuweisen wollte.[1]) Das Makkabäermotiv durchdringt, wie wir schon sahen, die früheste Geschichtschreibung des Ordens wie seine Regel selbst. Darum versteht man, wenn es nun in der Blütezeit des Ordenslandes als eigener Gegenstand der Meditation und der literarischen Erbauung in den Mittelpunkt gestellt wird. Luther von Braunschweig, Hochmeister von 1331—35, ist selbst dichterisch tätig gewesen. Wenn auch seine Verfasserschaft der Makkabäerbearbeitung nicht bewiesen werden kann, so ist er als der Dichter einer Geschichte der heiligen Barbara bekannt. Das Werk selbst ist nicht mehr gefunden worden.[2]) Die Verehrung der in Nicomedien lokalisierten Märtyrin, die von der Legende sehr umsponnen war und offenbar wegen ihres königlichen und amazonenhaften Typs den Rittern besonders gefiel — ihr Kult kam durch die Kreuzzüge vom Orient —, lag dem Orden jedenfalls seit dem Ereignis von Sartowitz 1242 sehr am Herzen. Das damals vermeintlich gefundene Haupt der Heiligen auf der Kulmer Burg wurde ein religiöser Mittelpunkt der Ordenslande. Luther von Braunschweig dürfte von Nikolaus von Jeroschins entzückender Darstellung des Fundes von Sartowitz die Anregung zu seiner dichterischen Verherrlichung der neben der heiligen Elisabeth von Thüringen, der Schwägerin des Hochmeisters Konrad, am meisten bevorzugten Heiligen geschöpft haben.[3]) Ihm, als dem Sprossen eines erlauchten Geschlechtes, das mit der heiligen Elisabeth verwandt, ist eine der bedeutendsten Dichtungen des Ordenslandes gewidmet, das Buch „Von siben Ingesigeln“ des samländischen (und, wie Hipler nachweist, ermländischen) Kanonikus Tilo, genannt von Kulm.[4]) Dieses, stofflich

1) Das Makkabäerbuch, hrsg. v. Helm (Bibl. des Liter. Vereins 233) 1904.

2) Vgl. Helm a. a. O. S. 363f.

3) Auch im „Daniel“ findet sich eine Bezugnahme auf die beiden Lieblingsheiligen des Ordens Barbara und Elisabeth.

4) Tilos von Kulm Gedicht Von siben Ingesigeln hrsg. (nach der Königsberger Handschrift) von K. Kochendörfer (Deutsche Texte des Mittelalters 9) 1907. — Zu Tilo vgl. Strauch a. a. O. S. 20ff.; Helm a. a. O. S. 366; Hipler, Abriß d. ermländ. Literaturgesch. S. 17—28. — Daß Tilo auch der Verfasser der Paraphrase des Buchs

zunächst ruhend auf einem anonymen Werk „Libellus septem sigillorum", das ebenfalls in Ordensbibliotheken sich findet[1]), ist wohl das charakteristische Zeugnis für die in den geistig regsamen und theologisch gebildeten Kreisen des Ordenslandes herrschende Geistigkeit. Seine spezifisch mystische Sprache wäre durch die Germanistik noch auf die Beziehung zur Ausdrucksweise der übrigen mystischen Literatur zu untersuchen, noch eingehender, als es schon geschehen ist. Reißmann[2]), der schon wertvolle Beiträge dazu geleistet hat, findet, daß der Dichter sich gut in der mystischen Literatur bewandert erweise. Inwieweit das von Tilo beliebte Spiel mit den Stämmen (z. B. „gottes geist der geistet jo") ein Spezifikum der mystischen Dichtung ist oder ob sich diese oder andere stilistische Eigenarten schon aus den allgemeinen dichterischen Vorbildern erklären lassen, die Reißmann nachweist (Rudolf von Ems, Konrad von Würzburg u. a.), das festzustellen könnte einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der sprachschöpferischen Bedeutung der Mystik geben.[3]) Auch eine motivgeschichtliche Untersuchung

„Hiob" ist (hrsg. v. Karsten, Deutsche Texte des Mittelalters 21, 1910), die in zwei Handschriften in Königsberg erhalten ist, gewidmet dem Hochmeister Dietrich von Altenburg (1335—1341), wird jetzt allgemein anerkannt. Hipler (S. 21ff.) hat ihm auch noch ein Königsberger Versbüchlein „Die Hystorien der alten ê" aus inneren Gründen zugeschrieben, das er als trockene Aneinanderreihung biblischer Geschichten charakterisiert. Helm widerspricht dieser Zuweisung (S. 368).

1) Die Handschrift der lateinischen Vorlage findet sich ebenfalls in Königsberg (Ms. 1767, 117 Blätter), aber auch in Danzig (St. Marien Ms. 250_{205}, 295 S.). Tilo hat aber nicht einfach die lateinische Schrift übersetzt, sondern verfuhr mit Auswahl. Manchmal hält er sich in der Übertragung eng an die Vorlage, dann aber schaltet er auch wieder ganz frei.

2) G. Reißmann, Tilos v. Kulm Gedicht von siben Ingesigeln (Palästra 99) 1910.

3) Als Lieblingsworte Tilos sind festgestellt: „süz, rein, herz, klar, vliezzen, giezen, weben, sweben, überfluz der suzekeit, des heiligen geistes guz", besonders aber fällt auf der häufige Gebrauch des Verbums „beren", z. B. „berndes heil". Christus ist „der sunnen schin", der hl. Geist der „sunnen widerglast". Neben den zarten Tönen begegnen aber oft recht harte und unästhetische Ausdrücke, z. B. „der verharschte sündenmist", „di jüdischen swein", „der argen juden mist"; von den Sündern heißt es:

„nicht allein mit Lazaro
stinken di viertägig jo".

Die mystisch-lyrische Ausdrucksweise erinnert mitunter stark an Mechthild v. Magdeburg:

Tilo 850—858 (S. 14): „Zu der hochziet vil reine
vloz der himelische tou,

wäre ohne Zweifel nach manchen Seiten hin aufschlußreich: die „Hochzeit des Königs aus Oberland", das beliebte Motiv des Dialoges zwischen personifizierten Abstraktionen (z. B. den göttlichen Eigenschaften „Milde" und „Gerechtigkeit" beim Ratschluß der Menschwerdung), Anklänge an Reformbestrebungen der Zeit ähnlich wie bei Ritter Hesler[1]), und endlich die Abhängigkeit der Dich-

do er vant in suser schou
von Jericho di rose,
di sich liz uz ir close
als ein vrolich morgenrot,
daz was all der werlde not.
Als ein suzer regen naz
quam Got in das reine vaz."

Mechthild: „Der susse towe der unbeginlichen drivaltigkeit hat sich gesprenget aus dem brunnen der ewigen gotheit in den blumen der userwelten maget, und des blumen fruht ist ein untoetlich got und ein toetlich mensche und ein lebende trost des ewigen liebes und unser loesunge ist brutegom worden."

Ausgabe v. Gall Morel, 1869, S. 11.

Eine unmittelbare Parallele aber liegt vor in folgendem:

Tilo 1241 f. (S. 20): „und das guldin balsem vaz
do Got selbe inne saz."

Mechthild: „dasselbe here trisem vas,
da Christus nun manot in sas." Ausg. Morel S. 29.

1) Z. B. 4084 ff.: „di pfaffen, munche, nunnen
ouch itelicher wunnen
seldin mugen werdin sat;
ire kappen, ire wat
di han wol hundert valden;
der tuvel muze walden
der hochvart di si trieben!
wer kan si ganz beschriben?
Ettelicher bischof louf,
nicht glich sinte Peter, ouch
nu nemn daz swert zu handen,
verherthen not si anden,
daz si wol billich lizen;
Unschuldic blut si gizen,
czu roube si sich ledgen
Und vil selden predgen;
si verterben Gotes hus
wo si varn in sulcher grus.
czu buwen kirchen sint si laz
und czu messen; wo von daz?

tung(und ihrer lateinischen Vorlage) von dem klassischen Kompendium mittelalterlicher „Messiaden", dem „Speculum humanae salvationis"[1]) in seinen verschiedenen ausführlicheren oder verkürzteren Redaktionen, die immer stärker werdende Vorliebe für systematische Teilungen, für Zahlenschematik (3, 5, 7, 12: z. B. 7 Siegel, 7 Sterne, 7 Leuchter), die Anklänge an Minnepoesie, d. h. das vor sinnlichen Farben und Tönen nicht zurückschreckende Verwenden der Metaphorik des „Hohenliedes"[2]). Daß diese klang- und bildvolle Dichtung des Kanonikus Tilo dem Hochmeister „von dem edlen stam sente Elzebeth" und seinen Rittern gewidmet ist, die alle wie ihr Meister das „vrone cruze" nicht bloß „uzen an dem mantel wiz" tragen, sondern auch „in dem herzen", zeigt uns tatsächlich den Deutschen Orden des 14. Jahrhunderts, am Beginn seiner freilich so kurzen politischen und kulturellen Blütezeit im

---

Si swelgen unde trinken
daz si des morgens stinken;
si slan vespern an das gras
und lesn metten durch ein glas;
di prime si vorslafen:
O we den armen schafen,
wo ein wolf ir hirte ist,
di vol sint der vuchse list!"

1) Das Speculum humanae salvationis ist in zahlreichen Handschriften erhalten. Die Herausgeber der illuminierten Handschrift von Schlettstadt — München (Clm 146), J. Lutz nnd P. Perdrizet (2 Bde, Mühlhausen 1907), verzeichnen 205 lateinische Handschriften (Verzeichnis S. IX—XVII). Neben dem ganzen Text gibt es auch „Summae" und „Compendia". Eine ganze Reihe feststehender allegorisch-mystischer Motive der Schriftdeutung und Parallelisierungen des Alten und Neuen Testamentes, betrachtungsweiser Ansichten vom Leben und Leiden Christi, bestimmte Stationen des Leidensweges, bestimmte Freuden und Schmerzen Mariä (7), zahlenmystische und zahlenschematische Einteilungen, die sich in der ganzen Frömmigkeit des Mittelalters wiederholen, sind hier kodifiziert und kanonisiert.

2) Vgl. 1250ff.; 1265ff.: „min trut vridel, kusse mich
mit dem kusse, des ger ich,
dines suzen mundes rein!"
. . . . . .
„der küsser Got vater heist,
der Kuss ist der heilge geist,
Gotes trut sun ist der munt,
aller suze überwunt.
Er jach: lib, di brustel din
sin vil suzer wen der win."

lebendigsten Anschluß an die schon zur Mystik sich vertiefende und sich eigenartigen künstlerischen Ausdruck schaffende Frömmigkeit des von der Hochscholastik geistig geformten Mittelalters. Die jüngste deutsche Kolonie stand, nach diesen Zeugnissen zu schließen, nicht hinter dem religiösen Leben der Stammlande zurück. Das gesamte Material, das uns die volle Kenntnis des geistigen Lebens im Ordensland und darunter auch des religiösen, erschließen wird, ist noch nicht restlos aufgedeckt und gesammelt. Auch die wissenschaftliche theologische Literatur wird erst systematisch aufzuspüren und heranzuziehen sein. Daß gerade Schriftübersetzungen, neben den angeführten poetischen auch prosaische, unter den wenigen bekannten Handschriften der Ordensbibliotheken verhältnismäßig zahlreich sind, ist ein interessanter Hinweis auf die Anpassung der im Lande blühenden Theologie an die besonderen Bedürfnisse des Ordens, dessen Ritterbrüder des Lateins nicht kundig, aber nach geistlicher und theologischer Nahrung hungrig waren. Daß ein Minoritenkustos Nikolaus Cranc die großen und kleinen Propheten in Prosa übersetzt und sein Werk dem Ordensmarschall und Königsberger Komtur Siegfried von Dahenfeld gewidmet hat [1]), führt uns in der Kenntnis der theologischen Schriftsteller des Landes über den Kreis der Ordenspriesterbrüder hinaus. Dieser preußische Minorit steht neben dem schon früher der Erbauung des Ordens dienenden bedeutsamen Predigerbruder Heidenreich, von dem in Elbing zwei Handschriften eines „opusculum necessarium omnibus Dominum diligentibus" aufbewahrt sind.[2]) Es ist der spätere erste Bischof von Kulm. In eine spätere, in ihren Beziehungen zu auswärtigen Kreisen theologischer und religiöser Bildung schon wesentlich aufgehelltere Periode führt der ermländische Bischof Herman von Prag mit seinen theologischen Abhandlungen hinüber. Wenn Heidenreichs Zeitgenosse Bischof Anselm von Ermland wirklich der Verfasser der von Hipler ihm zugeschriebenen Werke wäre, so würden gleich am Beginn der festbegründeten preußischen Hierarchie zwei ernsthafte theologische und erbauliche Schriftsteller auftreten. Der methodische Gang der restlosen Aufhellung der ersten Periode,

---

1) Hipler a. a. O. S. 29; Helm a. a. O. S. 369.

2) Toeppen in Ss. r. pr. II, S. 383. Über die Persönlichkeit Heidenreichs vgl. H. Schmauch, Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate, Zeitschr. f. Gesch. u. Altert. Erml. XX, S. 647f.

des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts müßte wohl folgender sein: die von Strauch so nachdrücklich geforderte Wiederherstellung der Inventare der Ordensbibliotheken wäre die Grundlage, eine vollständige Bibliographie der aus Ordenskreisen stammenden oder durch den Orden angeregten bzw. ihm gewidmeten Schriften die zweite Stufe. Dann hätte die sprachvergleichende Untersuchung einzusetzen und mit ihr die motivgeschichtliche. Unter dauerndem Blick auf die Herkunft der betreffenden Verfasser oder Anreger, der in Frage kommenden Meister und Gebietiger könnten so die Verbindungen mit den Kreisen und Mittelpunkten im Reich oder in der übrigen christlichen Welt, wenigstens im großen, nachgeprüft werden. Die Einwanderungs- und Besiedlungsgeschichte dürfte nicht selten Wichtiges offenbaren.

Jedenfalls ist an den wenigen hervorragenden Gestalten, die als Vertreter heroischen, religiösen und eigenartigen mystischen Lebens uns bekannt sind, jedesmal die Herkunft, wenn nicht der Hauptperson selbst, so ihrer geistig bestimmenden Umwelt, von aufschlußreichster Bedeutung. In einer Periode, da thüringische und sächsische Siedlung und auch ritterschaftliche Unterstützung aus jener Gegend im Lande wichtige Faktoren waren, begegnet uns, leider in einem gewissen Dämmerlicht nur sichtbar, eine merkwürdige Figur, die mit den Mitteln exakter Forschung schwer zu fassen, doch schon durch den Namen und Ruf, den sie errang, ein Dokument für das lebendige Aufwallen geistiger Zeitbewegungen auch an entlegen scheinenden Plätzen ist. An die Kathedrale von Kulmsee knüpft sich die etwas verworrene Tradition über Jutta von Sangershausen, die wahrscheinlich 1260 dort starb. Der Name weist auf thüringische Abstammung. Er wird so gut wie beim gleichzeitigen Meister Anno v. Sangerhausen auf ein Geschlecht verweisen, das sich nach dem thüringischen Orte nennt. Im Mutterland ist keinerlei Tradition über die in Preußen als Heilige verehrte Thüringerin nachweisbar — außer einer sehr gewichtigen Stimme. Mechthild von Magdeburg, deren Tod Ende des 13. Jahrhunderts anzusetzen ist, erwähnt in ihrem „Fließenden Licht der Gottheit", dessen Niederschrift wohl um die Zeit des Todes von Jutta begonnen wurde, mit stärkster Betonung „Schwester Jutta von Sangerhausen" unter den fünf großen Heiligen, die der Zeit zur Besserung geschickt seien. Mechthild stellt die „zu den Heiden

gesandte" Botin Jutta „mit ihrem heiligen Gebete und ihrem guten Bilde" neben die heilige Elisabeth, die Botin an die „unseligen Frauen, die auf den Burgen saßen, mit der Unkeuschheit durchflossen, mit Hochmut überzogen, mit Eitelkeit stets umfangen", den heiligen Dominikus, den Boten „zu den Ungläubigen, den Dummen zur Lehre und den Betrübten zu Troste", St. Franziskus, den Boten zu „den gierigen Pfaffen und hochmütigen Laien", und St. Peter „den neuen Martyrer" (Petrus Martyr † 1225).[1]) In Mechthilds Kreisen, sei es in und um Magdeburg, wo sie lange als Begine lebte, oder auch in Helfta, wo sie im Kloster der beiden Gertruden und der anderen Mechthild ihre Tage als Zisterzienserin beschloß, muß die Bedeutung Juttas anerkannt gewesen sein. Um so merkwürdiger ist darum die Tatsache, daß es völlig an zeitgenössischer Bezeugung der Einzelheiten aus Juttas Leben fehlt, im Mutterland sowohl wie in Preußen. Nur an ihrer Grabesstätte setzte sich eine Lokaltradition fest, auf die dann nach Jahrhunderten die Hagiographen in ihrer Art zurückgriffen.[2]) Nur was auf einer Bildtafel und einem anderen Bild nebst einer Plastik an dem Grabe zu Kulmsee festgehalten war (die Bildtafel bestand aus 15 Bildern) läßt sich als fester Niederschlag der Tradition fassen; allerdings fehlt der Schlüssel zur richtigen Deutung der einzelnen Bilder.

Was an Greifbarem bleibt, sind einige äußere Daten von Belang, z. B. die interessante Tatsache, daß erst ein später im Ruf der Heiligkeit verstorbener Franziskaner aus Thorn und Kulm, Johannes Lobedau — sein geschichtliches Bild ist noch mehr als das Juttas verblaßt, doch ist seine Verehrung merkwürdig: er wurde

1) Ausg. Morel, S. 167.

2) Acta Sanctorum, Mai II, S. 604—613 (5. Mai). — Ss. r. pruss. II, S. 374—391. Die Bollandisten bieten nur die lateinische Übersetzung einer polnischen Vita von Fr. Szembek S. J., die sich stützt auf eine Abschrift der Prozeßakten des Kanonisationsprozesses, die inzwischen wieder verlorenging, und auf Inschriften und Bilder in der Kathedrale von Kulmsee. Die Ss. r. pruss. bieten neben dieser Vita auch noch die Angaben des M. Baronius in Bzovii Annales eccl. t. XIII und Simon Grunaus (Preuß. Chronik Trakt. IX c. 1, § 3), die alle beide nur unzuverlässige Deutungen der Kulmseer Bilder zu enthalten scheinen. Direkten Zugang zu den Quellen könnte nur der von Szembek nicht ganz unkritisch benutzte Informationsprozeß, der 15 Jahre nach dem Tode Juttas angestellt wurde, gewähren. Er ist weder in Rom noch sonst aufzufinden.

noch im 17. Jahrhundert von Ostseefischern in Seenot um Hilfe gerufen[1]) — ihr Beichtvater war, später der uns schon bekannte Bischof Heidenreich von Kulm. Wir werden das graue Gewand auf einem der von Szembek beschriebenen Bilder als Franziskaner-Tertiarenkleid deuten dürfen, zumal alle historischen und legendären Züge und besonders das zeitgenössische Zeugnis der Mechthild von Magdeburg Jutta in die geistige Nähe der heiligen Elisabeth, der ersten deutschen Tertiarin, bringen. Elisabeth war sichtlich Juttas Vorbild: wie Elisabeth verlor sie den Mann, verließ die Kinder, suchte die Armut, den Krankendienst, das beschauliche Gebet, den Lebensunterhalt durch Betteln. Es ist ein Nachklang der großen franziskanischen Bewegung, der hier bis ins ferne Heidenland seine Wellen schlägt. Ob die Wanderung Juttas nach Preußen damit zusammenhängt, daß ein ihr familiär nahestehender Landmeister von Livland Hochmeister wurde (Anno von Sangershausen), ist nicht zu entscheiden, interessiert auch in unserem Zusammenhang weniger. Franziskanische Askese in reinster Form steht, wenn auch vereinzelt, aber doch nachdrucksvoll am Eingang der Geschichte des Ordenslandes. Eine mehrmals wiederkehrende Darstellung in Kulmsee, die Szembek beschreibt, deutet darauf, daß in der Person dieser Franziskaner-Tertiarin und Eremitin, für die sich Mechthild von Magdeburg interessiert und die sie als große Heilige neben den größten ihres Jahrhunderts verehrt, auch schon die besondere Färbung der Frauenmystik des Mittelalters auftritt, die in Helfta so groß und klassisch verewigt wurde: die mystische und minnigliche Andacht zum Herzen Jesu Christi: Jutta ist dargestellt, wie sie an der geöffneten Seite Christi trinkt.[2]) Der weitere Eindruck ist noch bemerkenswert: in der Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit dieser Stufe ist, wie sich hier zeigt, die Ordensobservanz nicht immer entscheidend und stilbildend: die franziskanische Linie Elisabeth—Jutta berührt sich mit der zister-

1) Acta Sanct., Oct. IV, S. 1094—1100, wieder nur eine indirekte Vita von Fr. Szembek, die noch mehr als bei Jutta der Grundlagen entbehrt. Vgl. auch Ss. r. pruss. II, S. 391—396.

2) Ss. r. pruss. II, S. 386. Was der Bollandist zur Deutung des Gewandes auf dem Bild ausführt, beruht auf Mißverständnissen. Um ein Augustiner-Tertiariat kann es sich unmöglich handeln. Welcher Quellenwert den Kulmseer Bildern überhaupt zukommt, läge in der Frage ihrer Entstehungszeit. Übrigens sind sie nicht mehr vorhanden.

ziensischen von Helfta und mit der dominikanischen, in der Mechthild gebildet ward, ehe sie Zisterzienserin wurde. Ebenso waren nacheinander ein Franziskaner, dann ein Dominikaner Juttas Beichtväter. Zwischen der Observanz des Deutschen Ordens und den Grundsätzen der benediktinisch-zisterziensischen Askese, aber auch der dominikanischen Haltung waren vielfache Übergänge, wie ja auch mehrfach in jener Zeit Dominikaner Priesterbrüder des Ordens werden. Man muß sich gerade in der hochmittelalterlichen Geistesgeschichte sorgfältig vor vorschnellen Typisierungen hüten. Neben dieser duftigen, nur in großen Umrissen aus dem Schleier der Legendenbildung tretenden Gestalt aus der Frühzeit der Geschichte des Ordenslandes steht im ganz deutlichen historischen Licht der Hochblüte des Ordens und seines Staates eine zweite Frauengestalt, realistisch geschildert von ihren zeitgenössischen Freunden, die selbst wieder bedeutsame Figuren aus einer reichen Geisteswelt sind, welche aber ihren Mittelpunkt nicht im Ordenslande hat. Wieder ist es eine Zeit reichen mystischen und theologischen Schrifttums, eine an Kulturstreben und Bildungsgütern gesättigte, mit viel innerer Unruhe gequälte Zeit. Die Kraft der hochmittelalterlichen religiösen Bewegungen ist längst versickert. Nicht mehr in den Franziskanern, eher im Augustiner-Eremitenorden, unter den regulierten Chorherren und dann vor allem unter den theologischen Meistern der Universitäten, insbesondere der von Prag, die 1348 von Karl IV. gegründet ward, pulsiert nicht bloß wissenschaftliches, sondern religiöses, auf Heilung der vielen Wunden am Leib der durch das Schisma zerrissenen Kirche abzielendes Leben. Die Welle der klassischen deutschen Mystik, die vor allem der Predigerorden in Oberdeutschland und am Rhein gebracht hatte (Eckhart, Suso, Tauler) ist vorübergerauscht. Was jetzt noch lebt, ist bedächtig, theologisch abgemessen, riecht nach der Prager Studierstube. Die Anfänge des Humanismus sind ja schon zu verspüren, gerade am Mittelpunkt des glänzenden Reiches Karls IV. Die von Prag ausgehende Kulturbewegung hat sich, wie immer deutlicher wird, auf allen Gebieten, einschließlich der Kunst, am ganzen Ostrand des Deutschen Reiches ausgedehnt und unser Ordensland verdankt ihr viel.[1]) Zahlreiche Preußen studieren in

1) Konr. Burdach, Reformation u. Renaissance (= Vorspiel Bd. 1, Teil 2) 1925, S. 128ff.

Prag, die Kanoniker und Bischöfe der preußischen Stifte sind jetzt vorwiegend magistri von Prag.[1]) Um 1365 war ein junger Preuße nach Prag gegangen, der dort rasch und hoffnungerweckend seinen Studiengang machte. Große Prager Meister wie Johannes von Oytha (aus Oldenburg), Matthäus von Krokkow (aus Pommern) sind Lehrer und bald Kollegen des begabten Johannes von Marienwerder. Zu der Zeit predigte in Prag der Augustiner Konrad von Waldhausen im Geist der Reformbewegung, die dann die großen Konzilien hervorbrachte und die gerade in Prag eines der stärksten Zentren schon seit Erzbischof Ernst von Pardubitz und Milic von Kremsier und Matthias von Janow hatte: spiritualistisch-prophetische und eschatologische Strömungen, eifrigstes Frömmigkeitsleben, besondere Propaganda für häufige Kommunion.[2]) Das alles im Rahmen korrekter Kirchlichkeit. Daß die hussitische Explosion aus diesem Kreise kommen sollte, war noch lange nicht zu fühlen. Die Reform, die ja auch Heilige gebieterisch fordern (Birgitta † 1373), soll von den Herzen ausgehen. Aber nationale Leidenschaften stören die Ruhe in Prag. Die Deutschen wanderten ab, suchten neue Bildungsanstalten in ihren Ländern zu begründen. Mit anderen angesehenen Magistern ging auch Johannes von Marienwerder in die Heimat zurück. 1387 wird er Priesterbruder des Ordens und Mitglied des pomesanischen Domkapitels in Marienwerder, an dessen Spitze sein Freund, der berühmte Ordenskanonist Joh. Rymann als Propst steht. Den zu Prag eingesogenen Geist trug er in seinen Predigten vor und seine zahlreichen Schriften, die sehr verbreitet sind[3]), verkünden Ideen, die religiös Geweckters

1) Vgl. M. Perlbach, Prussia scholastica (Monumenta historiae Warmiensis VI) 1895, S. 10—18.

2) Heinr. Friedjung, Kaiser Karl IV. und sein Anteil am geistigen Leben seiner Zeit, 1876 (im bes. einschlägigen Kapitel: „Karl IV. und die Mystik" überholt). — Constantin Höfler, Concilia Pragensia, 1862. — Die Frage der häufigen Kommunion ist in zahlreichen Handschriften der Ordensbibliotheken behandelt, z. B. Danzig: Matthaeus de Crac., De communione quotidiana, De celebratione missae, De corpore Christi (wiederholt), Matth. v. Janow — und öfters sind Werke von Johannes von Marienwerder dazugebunden: s. Katalog der Danziger Stadtbibliothek, hrsg. v. Günther III 123f., 127f., 408ff.

3) Von den Schriften des Joh. v. M. traten am häufigsten auf: De octo beatitudinibus und vor allem Expositio symboli apostolici (Danzig, Königsberg, Berlin, München, Krakau). Besonders letztere Abhandlung (s. die Skizze bei Hipler, Meister Joh. Marienwerder und die Klausnerin Dorothea v. Montau: Zeitschr. f.

aufhorchen machten. Dabei vermied er, auch in der praktischen Anweisung der Seelen, die ihn zum Führer nahmen, die Extreme des Prager Reformismus, gab jedoch im ganzen den Eifer der dortigen Askese in die seelsorgerliche Praxis weiter. Dadurch fühlte sich um 1391 eine in Danzig lebende fromme Frau, deren religiöse und mystische Gehobenheit von ihren dortigen Beichtvätern nicht verstanden wurde, gedrungen, nach Marienwerder zum Domdechanten von Pomesanien zu pilgern und ihm ihre innersten Fragen vorzulegen. Dorothea, geborene Swartze aus Montau an der Weichsel, war verheiratet mit einem offenbar gut situierten Schwertfeger in Danzig, dessen Familiennamen nicht bekannt ist; von ihren neun Kindern lebte nur noch eines, was Dorothea nicht hinderte, eine Zeitlang ein Leben als Pilgerin zu führen, bis ihr Mann starb und das Kind anderwärts untergebracht wurde. Sie selbst lebte jetzt noch rückhaltloser als früher ganz ihrer Frömmigkeit und Askese. Die von ihrem gewiß verständnisvollen und wohlwollenden Beichtvater auf Grund ihrer eigenen Angaben mitgeteilten Einzelheiten sind oft sehr eigenartig; aber aus allem geht die Ursprünglichkeit und der Radikalismus ihrer Anlage zur Konzentration des Geistes und zur Loslösung vom Leib und äußeren Leben hervor. Ekstatische Zustände wurden immer häufiger und drängten zur Isolierung aus der bürgerlichen Welt. Nachdem Dorothea in Johannes den verstehenden Führer gefunden hatte, wurde sie 1393 am 1. Mai feierlich als Rekluse am Dom von Marienwerder eingemauert. Der Austausch mit dem Seelenführer und die Spendung der Sakramente vollzog sich durch ein Fenster, das in die Krypta des Domes ging. Dort erzählte sie dem Domdechanten ihre mystischen Erlebnisse, die dieser an Ort und Stelle gleich aufschrieb. Das ist die Grundlage der Schriften geworden, die Johannes nach Dorotheens Tode über sie veröffentlichte. Nachdem sie am Johannisabend 1394 gestorben war, scheuten ihr Beichtvater und sein Freund Rymann keine Mühe, ihre Heiligkeit der Welt zu verkünden und ihre Kanonisation durchzusetzen. Der Kanonisationsprozeß begann 1404, wurde vom Orden durch seinen Prokurator Peter von Wormditt energisch betrieben, geriet aber im Verlauf des 15. Jahrhunderts ins Stocken. Die pomesanischen

---

Gesch. u. Altert. Erml. III (1866), S. 166—299, bes. S. 185ff.) wäre auf ihre Stellung in der Geschichte der Theologie zu untersuchen.

Originalakten liegen in Königsberg und sind, nach Hipler, für das religiöse und soziale Volksleben in Preußen aufschlußreich.[1]) Aus den am Beichtgitter gemachten Aufzeichnungen hat Johannes von Marienwerder eine Art hagiographischer Trilogie zum Gedächtnis seiner Heiligen gearbeitet, deren erster Teil eine ausführliche, mit den „Offenbarungen" Dorotheas durchsetzte „Vita" ist, deren zweiter unter dem Titel „Septililium" in der Form von sieben Traktaten das mystische Leben Dorotheas unter verschiedenen theologischen Aspekten — ebenfalls mit zahlreichen Äußerungen der Seligen selbst —, der dritte, „Apparitiones", die Gesichte nach der Ordnung des Kirchenjahres und seiner Feste wiedergibt.[2]) Ein Kompendium des merkwürdigen Heiligenlebens in deutscher Sprache „Leben der seligen vrouwen Dorothee" wollte die Kenntnis des Lebens und der Gesichte der Klausnerin von Marienwerder in breitere Kreise tragen. Es ist eine köstliche Schrift geworden, deren man sich auch als eines wertvollen Sprachdokumentes freuen kann.[3])

Wenn man die aus der Feder des pomesanischen Domdechanten

---

1) Zeitschr. f. Gesch. u. Altert. Erml. III, S. 287.

2) Der 1. Teil: Liber de vita venerabilis domine Dorothee liegt vor in einer Königsberger und einer Danziger Handschrift (s. Toeppen in Ss. r. pruss. II, S. 183f.). Kapitelüberschriften gibt Toeppen dort S. 350—356 nebst einigen Auszügen S. 356—360. Der 2. Teil: Septililium liegt vor in einer Danziger Handschrift (s. Toeppen, Ss. r. pruss. II, S. 185), Kapitelüberschriften ebd. S. 360—362, Auszüge S. 362 bis 366. Der 3. Teil: Apparitiones ist ebenfalls in Danzig erhalten (s. Toeppen a. a. O. S. 185); Inhaltsverzeichnis S. 367, Auszüge S. 367—374. — Die Aufsätze von Hipler (s. oben) und von Siegfr. Rühle (Doroth. v. Montau, Altpreuß. Forschungen H. 2 (1925), S. 59—101) geben u. a. auch Einzelzüge aus dem Leben Dorotheas nach diesen Schriften wieder. In Betracht kommt aber nur der Hiplersche. Dem andern fehlt das innere Verständnis für die Gestalt und die Quellen.

3) Diese deutsche Bearbeitung ist erhalten in einer Handschrift zu Königsberg (s. Toeppen a. a. O. S. 187) und in einem Marienburger Druck von 1492, dem ältesten in Preußen gedruckten Buch, jetzt in St. Petersburg. Toeppen hat die Schrift kritisch ediert: Ss. r. pruss. II, S. 197—350. Um das schöne und ansprechende hagiographische Werk zu popularisieren, veranstaltete Hipler eine neuhochdeutsche Ausgabe in Zeitschr. f. Gesch. u. Altert. Erml. X (1894), S. 303—504. Strauch a. a. O. S. 31 betont mit Recht, daß die Bedeutung dieses Werkes für die Sprache und Geschichte der deutschen Mystik noch nicht untersucht sei. — Eine andere Quelle z. Leben Dorotheas veröffentlichte Hipler nach dem Heidelberger Pergam. Codex Fol. 367, f. 174—191: Deutsche Beichten Dorotheas, Zeitschr. f. Gesch. u. Altert. Erml. VI (1878), S. 148—183.

stammenden Dokumente ostdeutschen Frömmigkeitslebens auf ihre Eigenart und ihre Beziehungen zur Zeitfrömmigkeit untersucht, steht man wie immer in den zahlreichen Fällen, wo Erscheinung und Äußerung mystischen Lebens durch das Medium gelehrter Theologie erst zu uns gelangt, wo durch einen theologisch überlegenen Seelenführer und Freund ein an sich vielleicht in der Lebensintensität und Ursprünglichkeit überlegenes Phänomen gedeutet wird, vor der kritischen Frage, wieviel original und wieviel dem theologischen Räsonnement zuzuschreiben ist. In unserem Fall ist jedoch diese Frage ohne Bedeutung. Denn symptomatischer für die religiöse Gesamtlage des Ordenslandes als die individuelle Erscheinung der Mystikerin Dorothea selbst in ihrem psychologischen Tatbestand ist die Form und Deutung, die eine hochstehende Theologie ihr gegeben hat. Der Geist der Prager Theologie ist durch Magister Johannes im Ordensland gepflegt und auch bei der Seelenleitung und Deutung einer eigenartigen Frau angewandt worden. Derartige Begegnungen von theologischer Ruhe und Weisheit mit persönlich-genialem Affekt gehören zum Reizvollsten in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Natürlich sind beide Teile, der männlich-ruhige und der weiblich-bewegte, gebend und nehmend. Der Theologe nahm dankbar die ihn beglückende Erscheinung, daß die von der Theologie gelehrte Lebensordnung nun wirklich einmal, was ja so selten, sich verwirklichte. Hatte ja gerade der eifervollere Teil der Prager Theologen mit Matthias von Janow gelehrt, daß das Reich Gottes zur Zeit nur noch von den frommen Frauen verwirklicht werde: „nunc videtur prophetia et familiaritas maior cum sancto Spiritu translata ad mulieres".[1]) Die Frau aber, die immer nach autoritativer Deutung und Billigung ihres inneren Erlebens verlangt, war glücklich, einen Meister von so gefestigter Lehre und so sicherem Urteil zu finden, der sie verstand. Gerade die Wechselwirkung dieses Verhältnisses ist ein Charakteristikum des Zeitalters einer heiligen Birgitta von Schweden. Das vitale Übergewicht liegt auf Seiten der Frau, wie ja Birgittas Reformrufe und Botschaften an die Leiter der Kirche und der weltlichen Reiche durchaus autoritativ auftreten und in ihren Doppelklöstern die Äbtissin die Oberleitung hat. Das intellektuelle und geistig formende Übergewicht aber ist,

1) Höfler, Concilia Pragensia, S. XLIII.

entsprechend Dogma und Kirchenrecht, beim theologisch überlegenen, ordnenden Mann. Das, was Johannes von Marienwerder aus seiner Heiligen durch die Führung weniger als durch die biographische Darstellung und theologische Deutung gemacht hat, ist ein typischer Niederschlag der Prager Reformrichtung und der von Birgitta von Schweden nur in genialerem und persönlicherem Ausdruck vertretenen, überall in der abendländischen Kirche webenden Reformmystik. Was durch die Schleier der biographisch-theologischen Darstellung an Persönlichem, Psychologischem in der Heldin noch faßbar ist, scheint einem niederdeutschen Frömmigkeitshabitus zu entsprechen, auf den Dorothea offenbar blutmäßig, durch ihre Abstammung — ihr Vater war aus den Niederlanden eingewandert — geführt worden war. Die furchtbar quälerische Askese und die auffallend erotische Bildsprache ihrer Mystik haben Parallelen in niederländischer Mystik während des ganzen Mittelalters, besonders bei Frauen (Maria von Oignies, Christine von St. Trond, Luitgard von Tongern, Christine von Stommeln, Schwester Hadewijch). Zu dem unbewußten Bluterbe der Niederländerin kam der Einfluß der überragenden und die ganze Zeit erfüllenden Geistigkeit Birgittas. Soeben war das Ordensland mit Nachdruck auf Birgittas Leben und Schriften gestoßen worden. Die „Offenbarungen" der 1373 in Rom gestorbenen Schwedin, auf die das ganze christliche Abendland als auf eine gottgesandte Prophetin sah, drangen sehr bald nach Preußen. Schon während der ersten kanonischen Untersuchungen wurden sie von Beauftragten des Ordens zum Teil abgeschrieben, wie von so zahlreichen andern Beauftragten.[1]) Wie Handschriften verraten, wurde im Ordensland nach Birgittas Offenbarungen gepredigt.[2]) Der feierliche Zug mit dem Leichnam der Heiligen, den ihre Tochter Katha-

---

1) Abschreiben ließen die Revelationes gleich nach Einsetzung der Kommission zu ihrer Prüfung (1379) eine ganze Reihe von Kard. Johannes Turrecremata in s. Prologus in defensionem super revelationes S. Birg. namentlich genannter Fürsten und kirchlicher Würdenträger; so der Gesandte des Deutschen Ordens von Preußen das 8. Buch. Turrecrematas Prolog ist allen Ausgaben der Revelationes, die ja zahlreich sind, beigegeben. Die Kanonisations-Akten sind faksimiliert herausgegeben in Handskrifter fran sveriges medeltid I: Acta et processus canonizationis s. Birgittae, Stockholm 1920.

2) Danzig: Ms. Mar. F. 301 (Katalog B. V, 418 f.) „lucidarius revelationum"; sonstige Auszüge: Ms. Mar. Q 21 (Kat. V, 494 ff.).

rina geleitete, kam auf dem Weg von Rom nach Schweden im Jahre 1374 nach Preußen, machte in Danzig Halt. Die schwedische Kommission, die 1390 zur weiteren Förderung der Heiligsprechung nach Rom reist, zieht unter großem Aufsehen durch Danzig und Preußen. 1396 erhält Danzig durch Hochmeister Konrad von Jungingen ein Birgittinerkloster. Johannes von Marienwerder hatte Birgittas Schriften studiert. Bischof Johannes Mönch von Kulm veranstaltete zum Nutzen seiner Diözese Auszüge aus den Revelationes.[1]) Dorothea selbst bezieht sich in ihren Visionen auf Birgitta. Zu einem ganz bedeutsamen mystischen Erlebnis, der Durchbohrung ihres Herzens, gibt eine visionäre Umarmung Birgittas den Auftakt.[2]) Einige besonders eindringliche prophetische und reformatorisch rügende Gesichte (z. B. gegen den Deutschen Orden und besonders Hochmeister Konrad von Wallenrod, den Dorothea für die nächsten Generationen unwiderruflich schlecht macht, freilich zum Teil in scharfem Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Quellen, denen in politischen Fragen mehr zu trauen ist,) sind birgittinischen Strafreden und Gesichten im Ausdruck merkwürdig verwandt. Gerade das, was von Dorotheas Frömmigkeit und Mystik in die Zeitgeschichte unmittelbar eingriff, das Reformatorische, ist deutlich in seinem Zusammenhang mit der birgittinischen Atmosphäre nachzuweisen. Der allgemeine theologische Gehalt, die Beziehung des persönlichen Innenlebens zu Dogma und Sakrament, hat seine spezifische Färbung von der durch Johannes Marienwerder, seinen Freund Rymann, Matthäus von Krokkow und andere Prager Magister, die aus Preußen stammten und wieder in Preußen wirkten, vermittelten Prager Reformtheologie. Diese müssen wir in den Höhenlagen des kirchlichen Lebens im Ordensland gegen Schluß der Blütezeit und um die Zeit der Tannenberger Katastrophe uns herrschend denken. Das beweist u. a. schon das Interesse der Meister an einer Gestalt wie Dorothea. Jedenfalls ist auch diese Feststellung geeignet, das herkömmliche Gerede vom geistigen Niedergang des Ordens und seines Landes und die Ableitung der militärisch-politischen Katastrophe von 1410 aus ihm zu widerlegen.

1) Zeitschr. f. Gesch. u. Altert. Erml. III, S. 289 (Elbinger u. Königsberger Handschriften). S. auch Toeppen Ss. r. pruss. II, S. 259 Note.
2) Auszug: Ss. r. pruss. II, S. 368.

DER TYPUS DES KETZERS IN MITTELALTERLICHER ANSCHAUUNG

Von Herbert Grundmann.

„Ketzergeschichte" — das klingt heute nach historischer Betätigung vergangener Zeiten; das erinnert an dicke Folianten und religiös oder gar theologisch gestimmte Geschichtschreiber: an Seb. Franck und Flacius, Gottfried Arnold und Mosheim, an Fueßlin oder Walch. Das sollte aber auch zu bedenken geben: hätte denn durch solche Männer die Beschäftigung mit den mittelalterlichen Häresien jahrhundertelang eine so beträchtliche Funktion haben können, daß man an der Geschichte der „Ketzerhistorie" ein gutes Stück unserer neueren Geistesgeschichte ablesen kann, die sich gerade darin an manchem ihrer Wendepunkte programmatisch aussprach, wenn hier nicht wirklich ein Problem läge, langlebig, fruchtbar und vielfältig in unsere geistige Geschichte verknüpft? Und dürfen wir glauben, daß für uns dieses Problem gelöst sei oder erledigt? Gelöst gewiß nicht. Jene früheren Werke sind uns Dokumente ihrer Zeit, aber wir haben nicht mehr das Zutrauen, sie könnten uns das Ketzertum des Mittelalters erkennen und verstehen lehren. Schon weil inzwischen unser Wissen im einzelnen unvergleichlich erweitert und gereinigt ist durch die kritische Arbeit des 19. Jahrhunderts. Die hat zu den Quellen geführt, Inquisitionsprotokolle und Traktate über Ketzerei veröffentlicht und erörtert und diese neuen Kenntnisse summierend verarbeitet — am stattlichsten in der Geschichte der Inquisition des Amerikaners H. C. Lea.[1]) Aber den heutigen Forderungen nach geistesgeschichtlicher Erkenntnis des Mittelalters genügt auch das nicht. Und die soziologische Betrachtung der letzten Zeit hat

1) A history of the inquisition (3 Bde, London 1888); in der französischen Ausgabe von S. Reinach (Paris 1900/02) und der deutschen von J. Hansen (Bonn 1905/13) mit vielen Zusätzen.

gewiß Wichtiges über die soziale und sozial-ethische, aber wenig über die historische und geistige Bedeutung des Ketzertums gelehrt.[1]) Die „Sekten" stehen noch vielfach unerklärlich, isoliert, ohne Sinnzusammenhang nebeneinander und neben dem „eigentlichen", offiziellen Mittelalter da; ihr Woher und Wohin bleibt fragwürdig, ihr Gewicht im jeweiligen Gesamtleben unverstanden.

Im Grunde freilich verneint die geistesgeschichtliche Fragestellung die Möglichkeit einer gesonderten „Ketzergeschichte"; denn sie erkennt die Scheidung von häretisch und orthodox nicht als der historischen Weisheit letzten Schluß an. Es wird nie gelingen, eine sinnvoll in sich geschlossene, kontinuierliche Entwicklung „der" Ketzerei zu finden. Dagegen muß es gelingen, jede häretische Bewegung als eine verständliche Seite der geistigen Gesamtbewegung ihrer Zeit zu begreifen. Danach fragt die Geistesgeschichte, nicht, wie die Kirche, nach Rechtgläubigkeit oder Ketzerei. Wer in der Frage die beiden Standpunkte vermischt, kann in der Antwort keinem gerecht werden. Wer als Historiker nicht als Erscheinungen *einer* geistigen Welt zu verstehen wagt, was die Kirche als häretisch und orthodox trennt, der bleibt auf dem Standpunkt des Ketzerrichters, dem sich die Vielfältigkeit des Lebens nach den Maßen der kirchlichen Lehre ordnet, nicht nach den anderen Maßen dessen, der die Geschichte des Geistes zu verstehen bemüht ist. Gerade dieser Zwiespalt des kirchlichen und des historischen Interesses stellt dem, der das Ketzertum in seinen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen erkennen will, zunächst eine gewissermaßen technische Aufgabe, eine Aufgabe der höheren „Quellenkritik". Fast alle Quellen unseres Wissens über die Ketzer sind Zeugnisse ihrer katholischen Gegner. Das heißt: nicht nur fehlt fast jede unmittelbare Äußerung, jedes Selbstzeugnis der Menschen, die hier verstanden werden sollen — und schon diese Schwierigkeit liegt selten so hart vor —, sondern alles, was wir über sie erfahren, ist vermittelt durch ein Schaltwerk von Auffassungen und Deutungen aus kirchlicher Einstellung; erst wenn dieses in seinem Wesen und seiner Funktion durchschaut ist, zeigt sich hinter dem kirchlichen Urteil der historische Gegenstand. Denn einfach sachliche

1) Vgl. G. Volpe, Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (1926) und E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schr. I (1923), S. 358ff.

Berichte fehlen zwar nicht ganz, weitaus das meiste dient aber zugleich der Bekämpfung, der Abschreckung, der Warnung und der Erziehung der Geister. Auch wenn selbständig denkende, unabhängig gesinnte Menschen im Mittelalter über Ketzer reden: als Glieder des katholischen Geistesstaates und gerade als Gebildete sind sie beherrscht von einem in sich schlüssigen System wertordnender und typisierender Zeit- und Glaubensanschauungen, deren formender Kraft sich auch der menschlich freieste Geist damals schwerlich entziehen konnte. In diesem Gefüge ist eine der entschiedensten und scheinbar — nämlich unter Voraussetzung der Gültigkeit des ganzen Gefüges — evidentesten Wertungen der Typus des Ketzers. Der Ketzer ist nicht nur Negation, sondern Gegenbild des wahren Gläubigen, und die Kirchenlehre hat für diesen wie für jenen einen „Idealtyp" geprägt. Nur wer die Gültigkeit dieser Lehre mit ihrer Wertordnung in Frage stellte, hätte das Ketzertum unabhängig von dem typischen Urteil der Kirche auffassen können: er wäre damit selbst Ketzer, und wir hätten wahrscheinlich nicht sein Zeugnis. Wenn sich diese Bindung nur formal auswirkte, daß stets Ketzerlehre und Ketzerleben zu Unwert, Unglaube, Irrtum gestempelt würde, so brauchte man nur diese Vorzeichen aufzuheben, um die Wertung von den Tatbeständen abzulösen. Da aber, wie sich zeigen wird, sehr inhaltliche Züge des Ketzerbildes durch jene typischen Anschauungen bestimmt werden, so daß schon, was uns als Ketzerlehre und -leben beschrieben wird, vielfach aus jenem „Typus des Ketzers" abgeleitet ist, so bedarf es genauerer Untersuchung, die zunächst den Zeugnissen über Ketzerei gerade das entnimmt, was nicht Bericht über Tatsachen ist, sondern typisches Vor-Urteil, in der Ganzheit der katholischen Lehre begründet. Mit diesem Bild des Ketzers, wie es nach der Kirchenlehre auf den Ketzer schlechthin zutrifft, gewinnt man einen Maßstab, nach dem sich Typisches und Tatsächliches in unseren Quellen sondern läßt. Zwar braucht nicht jede „typische" Aussage „nur typisch" zu sein; darüber müssen jeweils andere Zeugnisse oder aber die psychologische Wahrscheinlichkeit entscheiden. Aber tatsächlich wird das Verständnis in vielen Fällen erst ermöglicht, wenn gewisse Zeugnisse, durch die Erkenntnis ihres Typus-Charakters in ihrer Beweiskraft geschwächt, ihm nicht mehr entgegenstehen.

Dem folgenden Versuch, diesen Ketzertypus zu schildern — nicht seine historische Entstehung noch seine psychologische Begründung, sondern seinen Bestand während der Blütezeit abendländischer Ketzerei —, sind möglichst viele Zeugnisse vom 11. bis 15. Jahrhundert zugrunde gelegt worden[1]); die angegebenen Belege sind natürlich nicht vollständig, eher etwas zufällig und nur illustrierend. Andererseits darf man nicht erwarten, in jedem Dokument über Ketzerei die beschriebenen typischen Züge voll ausausgeführt zu finden — das sagt schon die Bezeichnung Typus.[2]) Wie sehr das Ketzertum jeweils auf die theologisch-moralische Weltordnung bezogen und somit typisch angeschaut wird, das ist in jedem Fall erst festzustellen.

Der äußere Rahmen dieses Ketzertyps läßt sich mit kurzen und allgemein bekannten Formeln bezeichnen: der Ketzer steht innerhalb der augustinischen Anschauungen auf der Seite der civitas diaboli, innerhalb der eschatologischen Anschauungen auf der Seite des Antichrists. Nach dieser Ordnung ist er nicht nur aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen, sondern zugleich mit bestimmten Eigenschaften gekennzeichnet, wie sie die Bibel und die Patres für die Abtrünnigen vom Gottesreich und die Jünger des Antichrists geprägt haben. Dadurch, nicht erst durch die Erfahrung, weiß der Gläubige über die Ketzer Bescheid, und damit ist die Disposition und die Berechtigung für die Bildung aller typischen Züge gegeben. Zwei wesentliche Merkmale folgen aus der Zugehörigkeit zur civitas diaboli und zum Gefolge des Antichrists: die superbia und die species pietatis. Die Bedeutung der superbia, der radix vitiorum, als Grundübel aller Absonderung von Gott und seiner Kirche ist bekannt. Auf die Ketzer angewandt, verzweigt sich dieses Laster über die vana gloria zu den speziellen Sünden: hypocrisis, inobedientia, novitatum presumptio, arrogantia, jactantia, pertinacia, loquacitas.[3]) Dieser systematische „Stamm-

---

1) Doch vergleiche man auch die Sammlung von Zitaten über Ketzer aus Gregors des Großen Schriften bei N. Tamassia, S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda (1906) S. 7ff.

2) Auf die allgemeine Bedeutung der typologischen Denkform im Mittelalter kann ich hier nicht eingehen; man vgl. meine Studien über Joachim von Floris (Beitr. zur Kulturgesch. des Mittelalters u. d. Renaissance 32, 1927) S. 34ff und 199ff.

3) Es genüge auf die Darstellung dieses arbor vitiorum bei Hugo von St. Victor, De fructibus carnis et spiritus MPL 176, Sp. 999 u. 1007f. hinzuweisen.

baum der Laster" begnügt sich nicht, eine theoretische Anordnung zu sein, sondern beansprucht, wirklich Grund und Folgen der moralischen Welt, hier also der Ketzerei wiederzugeben: superbia radix est omnis hereseos et apostasie.[1]) Omnis hereticus superbus est — das gilt dem Mittelalter als Ausspruch Augustins[2]), aber mehr noch: als eine These der moralischen Weltordnung, und was man an den Ketzern beobachtete, hatte sich danach zu richten. Die gelehrten Bekämpfer der Ketzerei bemerken mit Vorliebe diese Überheblichkeit in einer bestimmten Richtung: die Ketzer maßen sich Bildung, Wissen, Geist an; sie wollen es neidvoll den doctores ecclesie gleichtun; sie bestehen auf eigenen Gedanken — das sei die Ursache aller Ketzerlehren![3]) Als Walter Mapes, seinerseits so stolz auf seine Bildung und geistige Überlegenheit, die abgeordneten Waldenser — idiotae, illitterati[4]) — im päpstlichen Auftrag prüfen soll, weiß er ihren Wunsch, mit ihm über den Glauben zu disputieren, nur so zu motivieren: non amore veritatis inquirende, sed ut me convicto clauderetur os meum quasi loquentis iniqua. Gerade auf die Waldenser ist die Kategorie superbia aufschlußreich angewendet in der Schrift des Stephan von Bourbon über die sieben Gaben des heiligen Geistes.[5]) In dem Kapitel De superbia, Abschnitt De presumptione (als einer species superbie) kommt er auf die Ketzer zu sprechen — das ist das Schema. Dann berichtet er über Waldes und wendet das Schema an, und es wird zur Behauptung des Motivs: ex presumptione et officii apostolici usurpartione cecidit in inobedientiam. Ganz ähnlich haben David von

---

1) So z. B. im Brief des Klerus von Utrecht über den Ketzer Tanchelm 1112, bei Fredericq, Corpus inquis. I, 16.

2) S. Jac. de Marchia, Dial. contra fraticellos ed. L. Oliger im Arch. Francisc. Hist. IV, 11; Oliger konnte das Zitat bei Augustin nicht nachweisen.

3) Vgl. Passauer Anonymus, Max. Bibl. Patr. XXV, 263; Bernh. v. Clairvaux, Serm. in Cant. LXV (MPL 183, Sp. 1089); Alanus v. Lille (MPL 210, Sp. 380).

4) Die sehr häufige Behauptung, die Ketzer seien ungebildete, einfältige Leute (vgl. auch u. S. 99 Anm. 2), ist ebenfalls durchaus typisch; so gewiß sie oft zutrifft, ist sie doch mit Vorsicht zu benutzen und für sich allein nicht beweiskräftig. Dasselbe gilt von der sozialen Stellung der Ketzer, die das typische Urteil zu unterschätzen geneigt ist.

5) ed. Lecoy de la Marche, Anectodes historiques . . . tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon (1877), S. 274 und 292; vgl. S. 307.

Augsburg[1]) und Bernard Gui[2]) die Anfänge der Waldenser erklärt.

Gerade bei den Waldensern ist die Paradoxie dieser Urteile gut sichtbar. Ihre wirklichen psychologischen Motive lassen sich zweifellos nicht zutreffend als superbia bezeichnen; aber im Wertsystem der christlich-katholischen Moral meint auch der Begriff superbia zunächst gar nicht einen beobachtbaren psychologischen Tatbestand — so gemeint wäre diese Motivierung Verleumdung oder Irrtum —, sondern bedeutet Einordnung in dieses moralische Gefüge, dessen Wahrheit unabhängig vom Augenschein gewiß ist. Es ist dafür sehr bezeichnend, daß Franziskanertum und Waldensertum, deren seelische Quellen sich offensichtlich so nahe liegen, an der Wasserscheide dieser Wertordnung zu Gegenpolen wurden: zu Vertretern höchster humilitas und höchster superbia.

Der Typus enthält aber weiterhin selbst das Mittel, zwischen beobachteter Realität und den geforderten typischen Merkmalen auszugleichen, und zwar durch das Kennzeichen, das dem antichristlichen Charakter aller Ketzerei entspricht: die species pietatis. Der Begriff stammt aus 2. Tim. 3, 5 und wurde mit dieser ganzen Stelle wichtig für die Gestaltung der Antichristvorstellungen. In der Ketzerpolemik ist er das Universalmittel zur Erklärung ihres äußeren Erscheinens und ergänzt so den Begriff der superbia, der ihr inneres Wesen zu zeigen beansprucht — Schein und Sein des Ketzertums: mores eorum in apparentia humiles videntur, sed in corde elatissimi.[3]) Aber auch für alle anderen Züge des Ketzertyps muß das Merkmal der species pietatis die sichtbare Wirklichkeit als bloße Maske des wahren Wesens entwerten. Es tritt in dieser Funktion vom Beginn der abendländischen Ketzergeschichte auf und ist später unentbehr-

---

1) Tract. de inquis. hereticorum, ed. Preger, Abh. d. Akad. München XIV (1878), S. 205: quidam simplices layci . . . supra ceteros de se presumentes iactabant se omnino vivere secundum evangelii doctrinam; . . . sic superba presumptio palliate sanctitatis et affectate singularitatis cecitatem induxit heretice praritatis; vgl. ibid. S. 212.

2) Practica inquisitionis, ed. Douais, S. 244.

3) David v. Augsburg, S. 212; Berthold v. Regensburg sagt meist dasselbe etwas volkstümlicher, konkreter: omnis hereticus est superbus, sed heretici suam superbiam valde occultant; und verallgemeinernd: quanto homo superbior, tanto minus agnoscat se esse superbum; patet in omnibus hereticis; s. A. E. Schönbach, Sitz.-Ber. Wien 147 (1903), S. 68.

licher Bestandteil aller Urteile über Ketzer.[1]) Es erwies sich besonders brauchbar und nötig gegenüber solchen Sekten, die das christlich-evangelische Ideal nicht verwarfen, sondern überspannten, wie Waldenser oder Spiritualen. Solche Zeloten des evangelischen Lebens mußten dem Volk oft vorbildlich fromm und gläubig erscheinen. Also galt es diese Tatsache zu diskreditieren mit der Behauptung: speciem sanctitatis et fidei pretendunt, veritatem autem eius non habent.[2]) Die Kirche des 13. Jahrhunderts fühlte sich von solchen Ketzern stärker bedroht als von denen, die sich weltanschaulich von ihr trennten; auch das spricht sich so aus: tanto periculosiores sunt, quanto sub sanctitatis simulatione se palliant.[3])
Doch ist das nicht nur Mittel, um die Scheintugend zu entlarven; es bezeichnet zugleich wieder einen typischen Zug im moralischen Charakter der Ketzerei: es ist hypocrisis, eine der Früchte der superbia.[4]) Es ist eine doppelte Sünde, schlecht zu sein und doch gut zu scheinen. Die Ketzer sind, aus Angst oder aus Diplomatie, Heuchler, denn sie bekennen sich äußerlich nicht zu ihrem grundbösen Wesen; und nihil est ita contrarium veritati quam fictio.[5]) Berthold von Regensburg überträgt auch dieses Merkmal in die Sprache seiner anschaulichen Denkart: wäre euer ketzerischer Glaube auch wahr — was er nicht ist —, wir würden euch doch verdammen, da ihr diesen Glauben verleugnet, mit Lüge und Heuchelei verbergt.[6]) So ehrlich und unmittelbar das klingt, es

1) Schon 1119 auf dem Konzil von Toulouse vertritt der Begriff: religionis speciem simulantes das Wort Ketzer; Mansi XXI, 226, Fredericq I, 29; vgl. ibid. S. 17. Die Formel wird in den entscheidenden Ketzererlaß von Verona 1184 aufgenommen, Mansi XXII, 477; Fredericq I, 54; vgl. ibid. S. 56; von da kommt sie in den Ketzerartikel des 3. Laterankonzils und damit in die Dekretalen, lib. V tit. 3 (Friedberg II, 788), fehlt seitdem fast keiner päpstlichen Ketzerbulle und ist ebenso häufig in anderen Zeugnissen; vgl. auch meine Studien über Joachim v. Floris S. 166.

2) Stephan v. Bourbon, S. 293; vgl. Bernard Gui, S. 244.

3) David v. Augsburg, S. 211; vgl. Passauer Anonymus, S. 264: die Waldenser seien gefährlicher, quia ... haec secta magnam habet speciem pietatis, eo quod coram hominibus juste vivant, bene omnia de deo credant et omnes articulos qui in symbolo continentur; s. a. Alanus v. Lille, S. 380.

4) S. o. S. 94.

5) David v. Augsburg, S. 17; vgl. Joh. Nider, Formicarius III, 5: omnis hereticus est hypocrita in eo quod catholicum et virtuosum se qualis non est simulat.

6) Bei Schönbach, S. 32.

gibt doch nur in konkreter Gestaltung den typischen Zug aus dem Arsenal der Ketzertheologie wieder.

Ein biblisches Bild symbolisiert diesen Charakter: der Wolf im Schafspelz, lupus sub pelle ovina (Mt. 7, 15) —, um so beliebter, als die Polemik des Mittelalters überhaupt gern mit Tiersymbolen arbeitet. Es sei nur angedeutet, daß diese Bezeichnung, im Evangelium nur eine Metapher, hier so viel Sachbedeutung gewinnt, daß auch andere Eigenschaften gesucht werden, die das Wolfs-Wesen der Ketzerei zeigen[1]), ebenso wie das Wesen des Fuchses oder der Katze als dem Wesen der Ketzer gleichend demonstriert wird.

Gleichsam die Kehrseite der species pietatis ist das weitere Argument gegen Ketzerleben und -lehre: die Heimlichkeit. Wie die species pietatis eigentlich zweierlei aussagt: die erheuchelte Teilnahme an der katholischen Kirchlichkeit und den bloßen Scheincharakter der Ketzerfrömmigkeit selbst, so zielt auch das Argument der Heimlichkeit zunächst auf die bedrohliche Taktik, die das Ketzertum um so gefährlicher macht, je verborgener es wirkt [2]); zugleich aber bekundet dieser Ketzerglaube durch seine Heimlichkeit selbst seine Falschheit und Widerchristlichkeit. Nicht nur durch die Vermutung: wie schandbar muß jener Glaube sich selbst scheinen, daß er so das Licht scheut[3]); sondern wesentlicher, unanfechtbarer durch die Überzeugung: ein geheimer Glaube ist ein falscher Glaube. Daß das Christentum einst, ehe es „katholisch" war, selbst ein geheimer Glaube war und gegen dieselbe Polemik seine Wahrheit durchsetzen mußte[4]), das hatte es ein Jahrtausend Zeit gehabt zu vergessen. Daß das Argument ungerecht und verständnislos sei, da ja die Ketzer nur zwischen Heimlichkeit und Verurteilung zu wählen hatten, ist ein Einwand aus einer anderen Denkwelt; denn Verständnis und Gerechtigkeit gegenüber menschlichen Motiven steht hier gar nicht in Frage, sondern einzig die Katholizität des Glaubens. Eben jene Alternative beweist dem katholischen Denken, daß der Ketzerglaube nicht wahr, nicht

1) Z. B. David v. Augsburg, S. 212, 223, 228ff.; Stephan v. Bourbon, S. 286; Alanus v. Lille, S. 377.

2) Bernhard v. Clairvaux, Sp. 1089f.; Bulle Gregors IX. 1227 bei Fredericq I, 72; Stephan v. Bourbon, S. 293; David v. Augsburg, S. 205.

3) Berthold v. Regensburg bei Schönbach, Sp. 31f., 45f.; Bernhard v. Clairvaux, Sp. 1089.

4) Vgl. z. B. Th. Keim, Celsus' Wahres Wort (1873), S. 3.

christlich, nicht evangelisch, weil nicht katholisch ist noch sein kann.[1]) Daß das letztlich ein Machtbeweis für Fragen der Wahrheit sei, daß das Recht der großen Zahl hier geistige Entscheidungen fällt[2]), das konnte den Menschen nicht bedenklich scheinen, für die die Macht der Kirche und die Wahrheit ihrer Lehre sich gegenseitig rechtfertigten und bewiesen, und die für dieses gewölbte Gefüge von Macht und Geist nicht nur den Glauben an des allmächtigen Gottes gütig-weise Fügung anriefen, der der Wahrheit die Macht gab, sondern überdies mit dem Buchstaben der Schrift jeden Pfeiler dieses Gefüges zu stützen wußten. Ego palam locutus sum mundo, sagt Jesus; seine Apostel schickt er aus, zu lehren in aller Welt. „Wer die Wahrheit tut, der kommt an das Licht; ... wer aber Arges tut, der hasset das Licht" (Joh. 3, 20). Damit ist den Ketzern, die in antris et occultis, „in winkeln und in vinsterin" wirken, allen heimlichen Sonderlingen der Anspruch auf Wahrheit verwehrt, ihr Alleinbesitz dem öffentlichen, allgemeinen, katholischen Glauben garantiert.[3]) Ein Glaube, der ein Jahrtausend seit Christus verborgen blieb und noch jetzt sich verbirgt, kann nicht der wahre Glaube sein, den Gott durch seinen Sohn aller Welt offenbaren wollte.

Diese allgemeinen typischen Grundzüge wollen auf jeden Ketzer zutreffen, eben insofern er Ketzer ist, unabhängig vom Inhalt seiner Lehre; sie sind aber so wenig bloß formal, daß sie vielmehr den Wesensgehalt aller Ketzerei zu erfassen beanspruchen. Die Voraussetzung dafür ist die wesensmäßige Einheit des Ketzertums trotz äußerlich-scheinbarer Vielgestalt — ein weiterer Zug unseres Bildes. Das Wesentliche ist, vom Katholizismus aus gesehen, der Charakter als Ketzer schlechthin, die Spaltung in Lehren und Sekten ist daneben sekundär: licet diversa doceant, in errore

1) Vgl. Passauer Anonymus, S. 263: probat catholicam fidem, quod ecclesia predicat palam in ecclesiis, sed haeretici in antris.

2) Das Argument der großen Zahl gilt durchaus als beweiskräftig, denn das von der Bibel geforderte Wesen der Katholizität verlangt „Mehrheit". Unter den „Beweisen" für den katholischen Glauben führt der Passauer Anonymus, S. 263 auf: multitudo credentium; ... sed hereticorum pauci et hoc tantum pauperes et opifices, mulieres et idiote. Vgl. Salvus Burce Liber supra stella (1235) bei Döllinger Beitr. zur Sektengesch. II, 63, 74f.

3) Vgl. Bernhard v. Clairvaux, Sp. 1090f.; Eckbert v. Schönau (MPL 195, Sp. 18ff.); Stephan v. Bourbon, S. 311.

tamen conveniunt.[1]) Erst dadurch ist „Ketzer“ mehr als ein Wort, ein Allgemeinbegriff oder eine bloße Negation. Innerhalb der christlichen Welt sieht die katholische Kirche neben sich nicht eine Mehrzahl anderer Glaubenslehren, auch nicht nur die Summe der Nicht-Orthodoxen, sondern ein ganz wesenhaftes Gegenbild zum Katholizismus — wie Christ und Antichrist — das Ketzertum. Die Geschichte freilich sieht es anders.

Auch dieses macht ein biblisches Bild anschaulich, wieder ein Tierbild: wie von Simson die Schwänze von Füchsen zusammengebunden wurden, daß sie Feuer trügen in die Kornfelder der Philister (Judic. 15, 4/5), so die Ketzer: facies quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas. Das Bild ist in allen Ketzertraktaten, besonders allen Ketzerbullen so häufig, daß sich Belege erübrigen; um so brauchbarer, als sich darauf ein anderer Fuchsvergleich reimt, der fast mit offizieller Geltung immer und überall auf die Ketzer gedeutet wird, die vulpes parvulae quae demoliuntur vineas (Cant. 2, 15). Von alters her treten in allen Auslegungen des Hohen Liedes an dieser Stelle die Ketzer auf.[2]) Der Behauptung von der Wesenseinheit aller Ketzerei steht nicht entgegen, daß andrerseits gerade die Vielheit verschiedener Sektenlehren als Argument gegen ihren Wahrheitsanspruch gilt, wogegen die Einheit des katholischen Glaubens seine Überlegenheit beweist.[3]) Es ist wieder das Geheimnis der Katholizität, sich selbst als eine Einheit in höchstem Sinn zu fühlen — und „Einheit“ ist geradezu das Idol des mittelalterlichen Denkens —, die Glaubensgegner aber zwar als ein Wesen zusammenzufassen, aber nur um dann zu triumphieren: sie sind ja gespalten und uneinig unter sich,

1) Alanus v. Lille, S. 212; vgl. Stephan v. Bourbon, S. 278; Passauer Anonymus, S. 264.

2) Als Bernhard v. Clairvaux seine Sermones fast bis zu dieser Stelle geschrieben hatte, schickte ihm Abt Evervin von Steinfeld als Material für die Deutung von Cant. 2, 15, die nun folgen mußte, einen Bericht über die Ketzerei in Köln (MPL 182, Sp. 677), den Bernhard tatsächlich ausgiebig verwertet. Selbst in der Hohelied-Exegese, die sich die Waldenser aus patristischen Werken zusammenstellen, ändern sie diese Deutung nicht, lassen sie auch nicht aus: auch ihnen sind die vulpes parvulae die Ketzer (Lea, Hist. of. inquis. I, S. 77f.). Ein Fresko in der Capella degli Spagnuoli in Florenz zeigt die Füchse im Weinberg, gejagt von den schwarz-weiß gefleckten „Hunden des Herrn“: die Dominikaner-Inquisition.

3) Vgl. Passauer Anonymus, S. 263; Berthold v. Regensburg bei Schönbach, S. 8, 18, 28, 31, 42; Salvus Burce bei Döllinger II, 53f., 72f.

keine geistige Einheit — also keine Wahrheit. Dieses Denkspiel führt Berthold von Regensburg schön durch. Er erklärt: nulla fides est communis et una nisi sola christiana; die Juden sind in Schulen gespalten, bei den Heiden glaubt jedes Volk anders, erst recht fehlt den Ketzern die Einheit des Glaubens, jeder glaubt anders, und jeder meint, den allein rechten Glauben zu haben. Hätte nicht ein Außenseiter dieses Argument gerade auch gegen die Kirche wenden können, neben der mehrere Gruppen denselben evangelisch-christlichen Glauben allein richtig zu vertreten behaupteten? Aber Berthold weiß, daß die Idee, das Postulat der Katholizität der Eckstein seiner Beweise gegen die Glaubensgegner ist, der die Relativität solcher Argumente ausschaltet; er predigt: das eine Wort catholica im Symbolum entscheidet darüber, wer die wahre heilige Kirche sei.[1]) Das ist der archimedische Punkt alles katholischen Denkens.

Sowohl die katholische Idee des Ketzertums als die Beobachtungen des Ketzerlebens ordnen sich in die bisher beschriebenen Kategorien nahezu vollständig ein. Dabei werden nicht etwa nur die schlimmsten Züge dieses Ketzertums ausgesondert und zu einem Schreckbild ergänzt. Diese grobe Taktik hätte ihre Wirkung verfehlt. Es kam gerade darauf an, das, was den Mitmenschen am Leben der Ketzer besonders fromm, glaubenseifrig, gottgefällig scheinen mußte, nicht zu ignorieren, sondern zu betonen — denn hier lag die Gefahr —, aber zu deuten als täuschenden Schein, als geradezu typische Erscheinung des Ketzerwesens, durch die sich niemand beirren läßt, der über dieses Wesen aufgeklärt ist. Infolgedessen klingt manche Beschreibung des Ketzerlebens, für sich genommen, fast wohlwollend und zeichnet ein makelloses Bild. Das wird dann gern benutzt als Beweis gegen Verleumdung und Verdächtigung der Ketzerrichter, als ob an solchen Stellen, durch offenkundige Tatsachen erzwungen, zwischen aller inquisitorischen Lüge die Wahrheit ans Licht komme. Aber das ist nur bedingt richtig. Denn die Voraussetzung ist falsch, als wollte und dürfte ein kirchlicher Beurteiler dergleichen nicht zugeben. Nie freilich folgert er daraus, daß das gute Leben für den guten Glauben zeuge. Eben um bei ungebildeten Leuten diesen Schluß vom Leben auf die Lehre, von der Intensität des Glaubens auf seine Wahrheit als

1) Bei Schönbach, S. 27f.

trügerisch zu entlarven, muß dieses fromme Ketzerleben erörtert und gedeutet werden: gerade als Beweis des Irrglaubens. Die Intensität des Glaubens, sobald er den Rahmen der Kirche verläßt, ist das Merkmal des Ketzers und Antichrists, Kennzeichen der Diener des Satans, qui transfigurat se in angelum lucis (2. Kor. 11, 14). So sind auch solche Stellen kein widerwilliges Zugeständnis an die zwingende Wahrheit der Tatsachen, sondern ein Glied in der Kette des Beweises, ein Zug im typischen Bild des Ketzers. — Ein Beispiel, schlagender als viele andere[1]), mag das veranschaulichen. Im Passauer Anonymus (S. 272) wird gefragt: woran erkennt man die Ketzer? Antwort: an ihrer Lebensweise und an ihren Worten. Ihr Leben: eine Summe der lobenswertesten, alle Forderungen des christlichen Ideals erfüllenden Eigenschaften; gesittet, bescheiden, mäßig, wirtschaftlich ehrlich, arbeitsam, lerneifrig; nur daß sie auch am kirchlichen Ritus teilnehmen, nur das wird als fictio bezeichnet. Ihre Worte: bestimmt, schlicht, ohne Leichtsinn, ohne Lästerung, Lüge, Schwur; nur antworten sie, nach ihrem Glauben befragt, ausweichend und mehrdeutig (wie uns das oft ausführlich geschildert wird). Alles dies, als hätte hier ein Parteigänger die Ketzer beschrieben. Aber der Verfasser sagt nicht: trotzdem sind sie Ketzer, sondern: gerade daran erkennt man die Ketzer. Das Verdikt über die Ketzerei ist nicht nur unberührbar von solchen Feststellungen, es schärft sich daran, denn es streitet hier gegen die Kunst des Satans, gut scheinen zu lassen, was böse ist — sich in den Engel des Lichts zu verwandeln.

Leider ist das nur die eine Seite der Sache. Aber wie das Schlagwort der species pietatis das Wesen des Ketzerglaubens entschleiert, so dient das Argument der Heimlichkeit, um hinter dem, was vor Augen liegt, das „wahre" Gesicht des Ketzerlebens aufzuzeigen. Da alle Aussagen über solche geheime Vorgänge nahezu unkontrollierbar waren, so hat sich die Phantasie der typischen Gestaltung hier ungehemmt, unheilvoll, erschreckend auswirken können. Nichts ist natürlicher, als daß sich die Ketzer zu ihren Feiern an verborgenen Orten trafen, am liebsten anscheinend in Kellerräumen, oft im Schutz der Nacht — und wann hatten die armen Leute sonst Zeit? — und, um sich vor Entdeckung zu sichern, bis-

1) Man vgl. Bernhard v. Clairvaux, Sp. 1092; David v. Augsburg, S. 216f.; Bernard Gui, S. 249; Berthold v. Regensburg, S. 19.

weilen wohl ganz im Finstern. Für alles das kennen selbst verständige Inquisitoren verständige Gründe.[1]) Ketzerrichter und Moralisten von schlimmerer Art aber hatten leichtes Spiel, das Gruseln der Normalmenschen vor nächtlichen, unterirdischen Versammlungen von Männern und Frauen zu unsinnigen Phantasien anzufachen. Zu diesen äußeren Umständen kommen andere Faktoren, die ohnehin die Ketzer für Verdächtigungen ihrer geschlechtlichen Moral disponierten. Nicht nur haben religiöse Minderheiten, die auf Heimlichkeit angewiesen waren, fast stets diese armselige Psychologie zu spüren bekommen, nach der Heimlichkeiten für Schlechtigkeiten gelten, mit primitiver Vorliebe für sexuelle Schlechtigkeiten; honesta semper publico gaudent, scelera secreta sunt — so derb motivierend sind auch den ersten Christen in Rom schändliche Laster angedichtet worden, wörtlich dieselben Laster wie ein Jahrtausend nachher von den Verfechtern der christlichen Kirche den Sekten, so daß man versucht ist, hier nach literarischer Abhängigkeit zu fragen.[2]) Aber weiterhin haben die weltanschaulich fundierten Hauptsekten im Gesamtgefüge ihrer religiösen Lehren immer auch die Frage nach Sünde und Gnade neu gestellt und in der Beziehung der Geschlechter, in Ehe und Zeugung einen neuen Sinn gesucht. Von da aus hat die gemeine Neigung aller Polemik stets ihr Leben verdächtigt und verleumdet; um so wirksamer, als die geschulten Gegner es verstanden, die angeblichen Laster des Ketzerlebens als in den Ketzerlehren begründet, daher glaubhaft scheinen zu lassen. Wenn einmal die Stimme der Verfolgten zu uns dringt, wehren sie sich meist gegen solche „Konsequenzenmacherei". Wir wissen, daß die Katharer gerade eine rigorose Moral dem laxen Kompromiß der katholischen Lebensführung entgegensetzten, aus der Überzeugung des Dualismus, daß alles Fleischliche Schöpfung des bösen Prinzips sei und durch kein Sakrament zu heiligen. Daß das asketische Leben der Katharer diesen strengen Lehren entsprach, wird gelegentlich ausdrücklich bestätigt.[3]) Ebenso eindeutig stellen Waldenser und Spiritualen ihr

1) Vgl. bes. Bernard Gui, S. 250.

2) Z. B. Minucius Felix, Octavius Corp. Script. Eccl. Lat. II, 12ff., 40ff.; Tertullian, Apolog. (MPL I, Sp. 358ff.); vgl. M. Conrat, Christenverfolgungen im röm. Reich, S. 29ff.; Th. Keim, Rom u. d. Christentum, S. 363f.

3) S. bes. Jacob de Capellis, Summa contra haeret. bei Molinier, Archives des missions scient. et litt. III, 14 (1888), S. 150ff., 289.

strengeres Ideal der Praxis der Durchschnittsgläubigen gegenüber. Erst die freigeistige Bewegung ficht von der anderen Seite her die katholische Morallehre an, will die moralischen Satzungen und Schranken aufheben durch das Bewußtsein eines vergotteten, menschliche Natur und göttlichen Willen einenden Lebens „in Geist und Freiheit". Aber alles Tatsächliche, was über das wüste Leben dieser Ketzer als „Konsequenz" dieser Freigeistlehre berichtet ist, wird doch sehr fragwürdig, wenn man weiß: es hat seine literarische Tradition, ist seit Jahrhunderten genau so, aber als „Konsequenz" ganz anderer Lehren über Ketzer jeder Art verbreitet worden. Denn Rigoristen oder Libertiner — der katholische Geist hat gegen jede Durchbrechung seines Kompromisses zwischen Geist und Fleisch, von welcher Seite es sei, mit gleicher Vehemenz und ganz gleichen Mitteln reagiert. Die weltanschaulichen Thesen, mit denen die Ketzer gegen die geltende Moral revoltierten, galten ihm als Maske und teuflischer Vorwand, ihr sichtbares Leben als trügerischer Schein, und so hatte man freie Hand, nach eigener Phantasie und nach überkommenen Vorstellungen das Ketzerleben darzustellen. Man tat das in so gleichmäßig traditioneller, dabei so unsinniger Gestalt, daß es wunderlich scheint, wie man das bei näherem Zusehen je für Abbild realer Vorgänge hat halten können, statt für das Vor-Bild, dem die Vorstellung der Gläubigen zu folgen hatte.

Schon beim ersten größeren Ereignis der abendländischen Ketzergeschichte, dem Prozeß gegen die Katharer in Orléans 1022, schildert ein zeitgenössischer Chronist[1]) die geheimen Riten dieser Ketzer mit allen wesentlichen Requisiten, die von da an zum Bestand solcher „Ketzersabbate" gehören. Als 70 Jahre später ein Mönch von Chartres dieselben Vorgänge erzählt — eine aktentreue, zuverlässige Darstellung eines fast theologischen Konflikts gelehrter, studierter Leute, wie er verständlich ist in dieser Stadt der Schule und Bildung —, unterbricht er plötzlich diesen sachlichen Bericht, „um den Unwissenden etwas von ihrer Lebensweise zu enthüllen", und es folgt, literarisch aufgeputzt, dieselbe typische Schauergeschichte: unterirdische Versammlung in der Nacht, Dämonen erscheinen in Tiergestalt oder der Teufel als schwarzer Mann, der sich in den Lichtengel verwandelt, das Licht wird verlöscht zu

1) Ademar bei Bouquet, Recueil X, 154; MGSS IV, 138.

rituellen Orgien; Kinder, die dabei gezeugt werden, verbrennen sie in gemeinsamer Feier, ihre Asche ist Viaticum für Sterbende und magisches Mittel gegen den Abfall vom Glauben der Sekte.[1]) So vollständig ist die typische Phantasie über die Ketzerfeiern schon im 11. Jahrhundert entfaltet.[2]) 400 Jahre weiter in dieser Richtung führen zum Hexenhammer, der nicht viel anderes, nur dieses in allen Varianten vorbringt. Inzwischen aber sind alle Sekten mit diesem Typus gestempelt worden, und es hat gar keinen Sinn, wo er auftritt, auf bestimmte Ketzereien schließen zu wollen. Denn diese typische Geschichte ist ganz unabhängig, ganz literarisch geworden; so unabhängig, daß sie geradezu Häresien geschaffen hat, denen nie eine Realität entsprach.[3]) Wer die ewige Gleichförmigkeit dieser Beschuldigungen kennt, kann sich die Mühe sparen, in jedem einzelnen Fall ihre Glaubwürdigkeit zu untersuchen; er verzichtet ein für alle Mal, hinter solchen Fabeleien auch nur einen Kern von Wirklichkeit suchen zu wollen, selbst dort, wo die Folter „Geständnisse" erzwang.[4])

---

1) Pauli Carnotensis Liber agonis (Collect. de docum. inéd. sur l'hist. de France I, ed. Guerard (1840) I, S. 109ff. = Bouquet, Recueil X, S. 536ff).

2) Dieselben Elemente — Dämonenerscheinung, rituelle Unzucht, Kindermord — finden sich auch in der griechischen Ketzerpolemik des 11. Jahrhunderts; vgl. Michael Psellos, De daemon. operatione dial. (MPGr. 122, Sp. 819ff. und 831ff). Ob hier eine Tradition seit der frühchristl. Apologetik bestand?

3) Bei den Häresiologen des Mittelalters gibt es Luciferaner und Adamiten: zwei Namen aus den ältesten Ketzerregistern (vgl. Augustin MPL 42, Sp, 31 u. 45; Isidor MPL 82, Sp. 299 u. 303; vgl. Prot. Real-Enzykl. I, S. 164ff.), die ursprünglich weder mit dem Teufel noch vermutlich mit paradiesisch moral- und kleiderlosem Libertinismus das geringste zu tun hatten; das Mittelalter hat die Namen, es hat die typische Vorstellung von Teufelsanbetern und Antinomisten, und so entstehen zwei abschreckende Sekten. Ein Beispiel für die Verwirrung: das Isidor-Zitat beim Passauer Anonymus, S. 272 über „Adamiten" bezieht noch Kaltner, Konrad v. Marburg, S. 60 auf „Luciferaner" des 13. Jahrhunderts! Man vgl. die phantastische Erzählung Alberichs v. Troisfont. (MGSS. XXIII, 932) über die Entstehung des cultus luciferi; was der Byzantiner Niketas Choniates (Thes. orthodoxiae IV, 10 u. 24, Max. Bibl. Patr. XXV, 117 u. 125) um 1200 über Adamiani und Adamitae schreibt, scheint aus alten Ketzerlisten und der Polemik gegen spätantike Kulte zusammengestellt.

4) Zu den bei J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß, S. 227ff. und H. Haupt, Waldensertum und Inquis., S. 39ff. genannten Fällen dieser „Ketzersabbate" vgl. auch die Aussagen der Waldenser in Straßburg 1212 bei Ch. Schmidt, Z. f. hist. Theol. X, 3, S. 42ff; die auf Ketzer angewandte Novelle bei Caesarius

Seit dem 16. Jahrhundert, seit Sebastian Franck hat die Skepsis gegen die Ketzerberichte gerade an diesem Punkte eingesetzt, und wegen solcher Vorwürfe hat sich die Sympathie den Verleumdeten zugewandt. Man hat seitdem aus den Zeugnissen über Ketzerei weggestrichen, was den Naturgesetzen widerspricht — Teufelserscheinungen, Dämonen, Zauberei — und beargwöhnt, was nach den Gesetzen der menschlichen Seele unglaubhaft ist; man hat aus reineren Quellen die Ketzerlehren festgestellt und, was damit unvereinbar ist, als Irrtum oder Bosheit ausgeschaltet; man hat auf die Zeugen verwiesen, die schon im Mittelalter die schlimmsten Beschuldigungen für unzutreffend erklärten; man hat immer auch den „leidigen Hang zur Ketzermacherei" in Rechnung gestellt. Aber mit alledem gewinnt man nicht eine positive und bestimmte Anschauung des Ketzertums. Der Weg dazu, den bisherigen Versuchen entgegengesetzt, führt über das Verständnis des Wesens der katholischen Ketzerauffassung. Hat man die Anschauungen und Tendenzen begriffen, die über alle Tatsachen hinweg den vorgefaßten Typus des Ketzertums in kirchlicher Vorstellung festlegen, so bleibt zwar gewiß nicht einfach nach Abzug dieser typischen Faktoren das Tatsächliche übrig; aber man kennt dann das reflektierende Medium, durch das uns alles Wissen von den Ketzern vermittelt ist, und mit Hilfe dieser Kenntnis kann man versuchen, die Vorgänge anzuschauen — wenn nicht, „wie sie wirklich waren", so doch aus unserer historischen, nicht aus der kirchlich-typischen Einstellung des Mittelalters.

Wie dieses typische Ketzerbild literargeschichtlich zustande kam, ist eine andere Frage. Es wurde angedeutet, daß man seine Quellen in der frühchristlichen Apologetik und Patristik vermuten darf, sowohl in der christlichen Polemik gegen Häretiker als in der von christlichen Autoren überlieferten heidnischen Polemik gegen die

---

v. Heisterbach, Dial. mirac., ed. Strange I, S. 307f.; die ebenfalls novellistische Beschuldigung der Wilhelma-Sekte in Mailand um 1300, s. F. Tocco, Atti della R. Accad. dei Lincei V, 8, S. 3ff. u. 20f. und meine Studien über Joachim v. Floris, S. 166; das Verhör der Fraticellen in Poli 1466 bei Ehrle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. IV, S. 110ff; die Gerüchte über die Hussiten auf dem Konstanzer Konzil bei Laur. Březina, ed. Höfler, Geschichtschr. d. huss. Bewegung I, S. 328f.; endlich die übertriebenen Geschichten über die Adamiten in Böhmen während des 15. Jahrhunderts s. Dobrowsky, Gesch. d. böhm. Pikarden und Adamiten, Abh. d. böhm. Ges. d. Wiss. 1788.

Christen. Dann tragen zweifellos Augustins Streitschriften gegen die Manichäer bei, zumal die Ketzer des 11. und 12. Jahrhunderts als deren Nachkommen galten. Die Überlegenheit seiner Persönlichkeit und sein psychologisches Geschick machten allerdings für Augustin die plumpen Mittel der späteren Zeit entbehrlich. Aber auch im Mittelalter zeigt manche Ketzerpolemik dieses höhere Maß, wie etwa bei Bernhard von Clairvaux und selbst noch bei Bernhard Gui. Doch das ist nicht von Zeitaltern abhängig, sondern von menschlichen Qualitäten, und ist nur eben deshalb um so seltener geworden, als die Kirche die Masse der Eiferer und der Beamten gegen die Ketzer vorschickte.

Wer den Quellen des Ketzertyps sorgfältiger nachginge, würde vielleicht eine noch tiefere Tradition aufdecken, die sich bis zum Hexenwahn des endenden Mittelalters fürchterlich auswirkte: die Tradition antiker Mysterien und Kulte, religiöser Gemeinschaften mit sexuellen Riten, Kinderopfern und magischen Wirkungen. Als Wirklichkeit, Überzeugung, Glaube sind solche Mysterien mit der Antike abgestorben. Der Katholizismus aber hat ihre Tradition erhalten; nicht nur in der spirituellen Übertragung seiner eigenen Mysterien, sondern auch als Schreckbild und warnende Vorstellung, auf die Kirchengegner und Ketzer lokalisiert. Es ist, als ob eine dunkle Seite der Seele, durch den christlich-abendländischen Geist vom Licht des offiziellen Daseins verdrängt, sich den Ausweg gesucht habe in die Phantasie, in ein Dasein bloßer Vorstellungen. Den Außenseitern dieser neuen Kultur aufgeprägt, hat dieses Schreckbild zugleich zwei Zwecken gedient: die mit ihm gebrandmarkten Ketzer der Verdammung durch jedes nüchternhelle Urteil ausgesetzt und der Phantasie der Gläubigen den Ersatz geschaffen für jene einst gelebten Mysterien. Nicht mit planvoller Absicht, aber als Ergebnis seiner allseitigen Auseinandersetzung mit der spätantiken Religiosität hat der Katholizismus des Mittelalters, der nichts seiner Weltordnung entgehen ließ, auch diese dunklen Regungen der Phantasie nicht ignoriert, sondern befriedigt durch die Gruselgeschichten über die Ketzerei; die moralische Ordnung blieb gewahrt, ja sie wurde damit zugleich gestützt, durch den Rahmen, in dem das Ganze des Ketzerbildes steht: als Werk des Satans und Antichrists und als Widersatz zur civitas dei.

MARSILIUS VON PADUA UND NIKOLAUS VON CUES

ZWEI POLITISCHE DENKER DES SPÄTEREN MITTELALTERS

Von Manfred Stimming.

Die Staatslehre des Mittelalters geht auf zwei Quellen zurück: die eine fließt aus den Rechts- und Staatsanschauungen der Germanen, die andere aus dem von der Antike überlieferten politischen Gedankenschatz, der vornehmlich durch die Kirchenväter überliefert und daher von vornherein mit christlich-religiösen Vorstellungen vermischt war. Eine erhebliche Verstärkung erhielten die antiken Einflüsse durch die Wiederentdeckung des Aristoteles, besonders durch die Erschließung der „Politik", die durch die Übersetzung des Thomas von Moerbeke der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht wurde. Die Wirkung des neuen antiken Gedankenstromes, der diesmal unmittelbar und ohne christliche Umfärbung in die mittelalterliche Staatslehre einmündete, war sehr bedeutend. Vor allem erhielt der demokratische Gedanke, der von der germanischen Urzeit her während des ganzen Mittelalters lebendig geblieben war, eine ansehnliche Verstärkung; er konnte um so leichter Boden gewinnen, als auch die politische und soziale Entwicklung des späteren Mittelalters sein Vordringen begünstigte. In der aufstrebenden Schicht des Bürgertums, das nach politischer Geltung rang, und in dem Vorbild der republikanischen Stadtstaaten gewannen die demokratischen Strömungen Rückhalt und Antrieb. So kam es, daß der Gedanke der Volkssouveränität im späteren Mittelalter so stark in den Vordergrund trat, daß er von der Scholastik beinahe zu einem Dogma erhoben wurde.[1]) Zu den namhaftesten Vertretern der demokratischen Staatslehre gehören Marsilius von Padua und Nikolaus von Cues. Beide waren

1) v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters. Hist. Zeitschr. 36, S. 339.

Geistliche und einander ebenbürtig an geistiger Bedeutung und universalem Wissen. Sie beherrschten das wissenschaftliche Rüstzeug ihrer Zeit mit vollendeter Virtuosität; sie waren zugleich Theologen, Philosophen und Juristen und standen auch in den Naturwissenschaften ihren Mann. Marsilius war sogar in erster Linie Mediziner; Nikolaus hat auf mathematisch-physikalischem Gebiete Bahnbrechendes geleistet.[1])

Obwohl beide Männer durch die Spanne eines Jahrhunderts getrennt waren, waren die geistigen Bedingungen und Voraussetzungen ihres Schaffens doch die gleichen. Beide standen im Strome der großen Bewegung, welche das spätere Mittelalter beherrschte: in dem Kampfe um die Reform der Kirche und um die Abgrenzung der geistlichen und weltlichen Gewalt. In diesem geistigen Milieu sind die beiden Werke entstanden, von denen hier die Rede sein soll: der Defensor pacis des Marsilius von Padua und die Concordantia catholica des Nikolaus von Cues, beide kirchenpolitische Gelegenheitsschriften, bestimmt, an den großen Aufgaben jener Tage mitzuarbeiten. Beide stellen umfassende Reformprojekte, die das gesamte kirchliche und politische Wesen ihrer Zeit umspannen, auf. Marsilius will die Schädlichkeit und Widerrechtlichkeit der weltlichen Gewalt der Kirche und der päpstlichen Weltherrschaft dartun und entwickelt das Programm eines neuen Aufbaus von Kirche und Staat auf demokratischer Grundlage: wie im Staate die Gesamtheit der Bürger so ist in der Kirche die Gesamtheit der Gläubigen Trägerin der Souveränität. Das Ideal, für welches Nikolaus von Cues in seiner Reformschrift kämpft, ist die Concordantia catholica, ein Zustand, in dem die Kirche in Harmonie mit Christus und ihren Gliedern lebt. Dazu gehört aber auch ein harmonisches Verhältnis der weltlichen und geistlichen Gewalt. So zieht auch Nikolaus den Staat in den Kreis seiner Erörterungen. Jedoch stehen bei ihm ebensowenig wie bei Marsilius die staatstheoretischen Ausführungen im Mittelpunkt. Weder der Defensor noch die Concordantia sind Staatslehren zu theoretisch-lehrhaften Zwecken, sondern sie behandeln beide die politischen Fragen nur nebenbei in einem größeren Zusammenhange.

Wie alle kirchenpolitischen Schriftsteller des späteren Mittelalters

1) Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters 1 (20. Aufl.), S. 5.

so stehen auch Marsilius und Nikolaus unter dem Banne der aristotelischen „Politik". Kaum einer hat sich deren Einflusse in stärkerem Maße hingegeben als der Paduaner. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn er war ja in einem republikanischen Stadtstaate aufgewachsen und von jung auf mit Verfassungsverhältnissen vertraut, die denen der antiken Polis, dem hauptsächlichsten Studienmaterial des Aristoteles, auf das nächste verwandt waren. Freilich war Marsilius ein viel zu selbständiger Kopf, als daß er die Lehren des griechischen Philosophen unbesehen hingenommen hätte; er weicht oft bewußt von denselben ab und ist auch in wichtigen Punkten über Aristoteles hinausgelangt.[1]) Nikolaus nennt als seine Gewährsmänner Aristoteles, Plato und Cicero, stützt sich aber ebenfalls vornehmlich auf die aristotelische „Politik". Auch der Defensor pacis war ihm nicht unbekannt. Er lernte diesen kennen, als er an den letzten Kapiteln des zweiten Buches der Concordantia arbeitete, und polemisiert heftig gegen die Anschauungen des Paduaners über den päpstlichen Primat (II cap. 34). Wenn Nikolaus auch die Ansicht des Marsilius über den Ursprung und die Stellung des Papsttums schroff ablehnt, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß er nicht aus den politischen Lehren des Defensors Nutzen gezogen und diese im dritten Buche seiner Concordantia verwertet haben könnte. Diese Vermutung liegt um so näher, als Marsilius das aristotelische Gedankengut in einer bequemen, dem mittelalterlichen Denken angepaßten Form darbietet. Wahrscheinlich sind die staatstheoretischen Erörterungen in der Einleitung des dritten Buches der Concordantia sogar direkt durch die Lektüre des Defensors angeregt worden. Sehr stark ist freilich der Einfluß des Marsilius nicht gewesen; die politischen Grundanschauungen des Nikolaus lassen sich vielmehr schon in den beiden ersten Büchern der Concordantia, die ohne Kenntnis des Defensors geschrieben worden sind, erkennen. Außer dem Defensor ist aber zweifellos auch die Politik des Aristoteles unmittelbar benutzt worden, wie sich aus zahlreichen Zitaten ergibt. Allerdings spielt die Lehre des griechischen Philosophen in der Concordantia bei weitem nicht die Rolle wie im Defensor pacis. Nikolaus wurzelt

---

1) Guggenheimer, Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles: Hist. Vierteljahrsschr. 7 (1904), S. 343ff. — Stieglitz, Die Staatslehre des Marsilius von Padua (1914) S. 4ff.

viel stärker als Marsilius in der mittelalterlichen Gedankenwelt; er ist ganz beherrscht von der Idee des Naturrechts, der «lex non insculpta tabulis nec aere incisa, sed impressa mentibus atque infixa sensibus» (III Einleit.).

Dem naturrechtlichen Gedanken begegnen wir bereits in der Antike. Wir finden ihn schon bei den Sophisten und sehen ihn von Zeit zu Zeit erneut auftauchen, besonders bei den Stoikern, bei Cicero und bei den römischen Juristen.[1]) Die Kirchenväter übernahmen ihn als Erbe des Altertums und deuteten ihn im christlichen Sinne; ihnen war die letzte Quelle des Rechtes das dem Menschen von Gott ins Herz geschriebene ewige Gesetz; aus diesem müßten alle staatlichen Rechtsordnungen abgeleitet werden.[2]) Die naturrechtlichen Anschauungen fanden besonders im früheren Mittelalter, als das positive Recht so gut wie ganz fehlte, einen günstigen Boden. Das herrschende Gewohnheitsrecht galt vielfach geradezu als Naturrecht und wurde als Grundlage und Norm des rechtlichen Lebens angesehen.[3]) Im späteren Mittelalter wurden die naturrechtlichen Lehren von der Scholastik aufgenommen und zwar in der Form, wie sie durch die Kirchenväter überliefert worden waren. Auch dem Marsilius war die mittelalterliche Scheidung von Jus divinum, das wiederum in das göttliche Recht im engeren Sinne und in das Jus naturale zerfiel, und von dem gesetzten Recht natürlich nicht unbekannt, aber sie spielt in seinem politischen System keine Rolle. Er operiert nur mit den menschlichen Gesetzen, die aus der menschlichen Vernunft zum Zwecke des Gemeinwohles geschaffen worden seien. Diese seien kein vollendetes Produkt ihrer ersten Erfinder, sondern dem Wandel der Zeiten unterworfen und daher fortlaufend der Verbesserung bedürftig.[4]) Ganz anders Nikolaus von Cues! Für ihn ist der naturrechtliche Gedanke das feste Fundament und der einheitliche Mittelpunkt seiner politischen Anschauungen. Er steht hierin dem Jean Gerson nahe[5]), dessen

1) Nestle, Antike Naturrechtstheorien: Das humanist. Gymnasium 37 (1926), S. 146ff.

2) Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (1904), S. 225ff.

3) Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (1915), S. 146ff.

4) Stieglitz a. a. O. S. 14ff.

5) J. B. Schwab, Johannes Gerson (1858), S. 406ff.

kirchenpolitischen Standpunkt er ebenfalls im wesentlichen teilt. Aufgabe des Gesetzgebers, so lehrt Nikolaus, sei es, das Recht nach Maßgabe des Jus naturale zu gestalten; jedes Gesetz, das dem Naturrecht widerspricht, sei ungültig (II cap. 14). Nun war freilich Nikolaus weit davon entfernt, aus der Naturrechtsidee diejenigen Konsequenzen zu ziehen, die das frühere Mittelalter aus ihr gezogen hatte. Der Staatsgedanke hatte inzwischen viel zu sehr an Kraft gewonnen, als daß man im 15. Jahrhundert dem Rechte der Selbsthilfe und des Widerstandes gegen die Staatsgewalt noch allzuviel Sympathie entgegengebracht hätte. War doch der traurige Zustand des Deutschen Reiches, von dessen Reformbedürftigkeit Nikolaus auf das stärkste durchdrungen war, vornehmlich durch die Herrschaft des Fehderechts und durch die mangelhafte Durchführung von Gesetz und Recht verschuldet worden. Als eine wichtige Aufgabe der Reform betrachtete daher Nikolaus die Schaffung von Mitteln, um die Gesetze zur Geltung zu bringen. Er war von der Nützlichkeit und von der Notwendigkeit des positiven Rechtes, dem das frühere Mittelalter nur geringes Verständnis entgegengebracht hatte, überzeugt wie nur irgendeiner. Aber die Gesetze sollten mit dem göttlichen und mit dem natürlichen Recht im Einklange stehen; das wird in der Concordantia immer und immer wieder betont. Deshalb legte Nikolaus auch dem altüberkommenen Gewohnheitsrecht besonderen Wert bei. In seinem Reformprogramm befindet sich der Vorschlag: die Richter in den einzelnen Landschaften möchten die Landesbräuche sammeln und aufzeichnen und dem Reichstage vorlegen, damit sie bei der Gesetzgebung berücksichtigt werden könnten (III cap. 37).

Sowohl bei Marsilius wie auch bei Nikolaus steht der Gedanke der Volkssouveränität im Mittelpunkt des politischen Systems. Das Volk ist der oberste Gesetzgeber; es wählt auch das Staatsoberhaupt. Diese Lehren sind von Marsilius mit einer Schärfe und Folgerichtigkeit herausgearbeitet worden wie von keinem anderen politischen Denker des Mittelalters vor und nach ihm. Er kennt nur eine einheitliche und ungeteilte Staatsgewalt, deren Quelle das Volk ist. Die Machtvollkommenheit des Herrschers ist nur eine delegierte, denn er verdankt ja seine Würde dem Volke. Marsilius, der Sproß eines italienischen Freistaates, hatte die demokratischen Anschauungen gleichsam mit der Muttermilch einge-

sogen. Er wurde in seiner Auffassung bestärkt durch das Studium des Aristoteles und durch die von demokratischen Gedanken beherrschte Publizistik des damaligen Frankreichs.[1]) Der Defensor pacis kennt keine höhere Macht im Staate als den Willen des Volkes (II cap. 21: humanus legislator superioris carens). Marsilius ist es auch gewesen, der zum ersten Male eine klare Scheidung der Exekutive und der Legislative (pars principans und legislator humanus) eingeführt hat: alleiniger Gesetzgeber ist das Volk[2]); das Staatsoberhaupt ist das Exekutivorgan zur Aufrechterhaltung der Ordnung im Staate und zur Durchführung der Gesetze (I cap. 15). Nicht so klar wie bei Marsilius ist die Lehre von der Volkssouveränität bei Nikolaus formuliert, aber er gibt ihr eine Begründung, die im Defensor pacis fehlt. Der Cusaner leitet seine demokratische Staatslehre aus dem Naturrecht her. Da von Natur alle Menschen gleich sind, so kann ein Verhältnis von Über- und Unterordnung, wie es das staatliche Leben erfordert, nur durch Freiwilligkeit begründet werden. Das Volk hat also das Staatsoberhaupt, dem es sich unterwerfen will, zu wählen; ebenso steht dem Volke die Gesetzgebung zu, denn auch der Gehorsam gegen das Gesetz ist ein freiwilliger. Auf der anderen Seite kann sich niemand dem Gesetz entziehen, an dessen Schaffung er selbst mitgewirkt hat. Ein Herrschaftsverhältnis ist — nach der Meinung des Nicolaus — notwendig, um die natürliche Freiheit zu regeln und um den Menschen vom Bösen abzuhalten und zum Guten zu leiten.[3]) Es ist von der Natur bestimmt, daß die Weisen herrschen und die Einfältigen gehorchen. Das liegt auch im Interesse der Allgemeinheit, denn die Weisen sind sich der allgemeinen und natürlichen Normen des sittlichen Handelns klar bewußt; sie sind daher die berufenen Dolmetscher der ewigen ungeschriebenen Gesetze. (II 14 u. III Einleitung.) Nikolaus ist der Ansicht, daß nur diejenige Herrschaft als rechtmäßig angesehen werden könne, die sich auf vertragsmäßige freiwillige Unterwerfung des Volkes begründe.[4]) Er stellt sich damit

---

1) Scholz, Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie: Zeitschr. f. Politik 1 (1908), S. 72f.

2) Stieglitz a. a. O. S. 22ff.

3) Molitor, Die Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts bis zum Tode Kaiser Friedrichs III. (1921), S. 54.

4) Concord. III, cap. 4: omnis superioritas ordinata ex electiva concordantia spon-

auf den Boden der Lehre vom Herrschaftsvertrage, die von der germanischen Urzeit her während des ganzen Mittelalters lebendig geblieben war. Die Bürger des germanischen Freistaates bestellten ihre Beamten, die principes, und ihre Heerführer, denen sie sich unterordneten, durch Wahl. Auch die Könige waren in der älteren Zeit nichts anderes als lebenslängliche Wahlbeamte des Volkes mit Ehrenrechten. Diese Auffassung vom Königtum schimmert auch in den späteren Jahrhunderten noch durch, als der Gedanke des Gottesgnadentums und die Erblichkeit stärker in den Vordergrund getreten war: der Herrscher verdankt seine Würde der Wahl des Volkes; die Wahl bedeutet die freiwillige Unterwerfung des Volkes; sie stellt aber zugleich einen stillschweigenden Vertrag dar, der beide Vertragschließende in gleicher Weise bindet, der dem Herrscher nicht nur Rechte gibt, sondern ihm auch Pflichten auferlegt. Diese Lehre vom Herrschaftsvertrag finden wir zum ersten Male mit völliger Klarheit in der Zeit des Investiturstreites bei Manegold von Lauterbach. Sie gewann seit dem 13. Jahrhundert immer mehr Anhänger[1]) und fand auch in Nikolaus von Cues einen Vertreter. Er bezeichnet die Unterwerfung unter die Königsherrschaft direkt als einen „allgemeinen Vertrag der menschlichen Gesellschaft".[2])

Aber der Volkswille ist nach der Concordantia nicht die einzige Quelle der obrigkeitlichen Gewalt. Nirgends tritt die verschiedene Denkart des Marsilius und des Nikolaus stärker hervor als in ihren Anschauungen über den Ursprung der Herrschaft und deren Begründung. Marsilius trennt scharf die Sphäre des Glaubens und die der menschlichen Vernunft (I cap. 9). Gott ist ihm im Sinne der scholastischen Lehre nur die entfernte mittelbare Ursache (causa remota) alles Geschehens. Wie sich der göttliche Wille im Besonderen geltend macht, entzieht sich der verstandesmäßigen Erfassung und braucht daher in einer staatstheoretischen Untersuchung nicht berücksichtigt zu werden. Daher begnügt sich Marsilius damit,

---

taneae subiectionis exoritur. — Praelationes concordantiales recte et sancte constitutae sunt.

1) Gierke, Johannes Althusius S. 98ff. — Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (1915), S. 183ff.

2) Concord. II cap. 14: generale pactum humanae societatis est obtemperare regibus.

dem irdischen Ursprung der Herrschaft nachzugehen. Bei Nikolaus dagegen werden die Gebiete des Glaubens und der Vernunft nicht auseinander gehalten. Seine politischen Erörterungen sind von mystischen Spekulationen durchsetzt. Jede Herrschaft, so lehrt er, ist von Gott; sie hat zwei Wurzeln, eine menschliche und eine göttliche, wie Christus, das Vorbild aller Herrscher, zugleich Mensch und Gott, der wahre Sohn Gottes und der Maria war. Das Mittel aber, dessen sich Gott bedient, um seinen Willen zur Geltung zu bringen, ist das Volk. In der Wahl des Volkes zeigt sich der Finger Gottes. Deshalb ist eine Herrschaft nur dann als gottgewollt und rechtmäßig anzusehen, wenn sie sich auf den Willen des Volkes, das heißt auf die Wahl, gründet.[1]) Die Wahl ist nach Nikolaus ein Element des göttlichen und des natürlichen Rechtes und keine Menschensatzung. Nur der gewählte Herrscher kann daher als rechtmäßiges Staatsoberhaupt und wahrer Vertreter des Volkes angesehen werden. Im Volke liegen also alle Gewalten, weltliche wie geistliche, in der Potenz verborgen, doch bedarf es, um die Obrigkeit ins Dasein zu setzen, der Einwirkung von oben, wie aus der Erde durch himmlischen Einfluß Tiere und Pflanzen hervorgehen (II cap. 19).[2])

An diesen Maßstäben mißt Nikolaus auch die deutsche Königswahl und kommt zu einer Ablehnung der papalen Theorien. Die Königswähler erheben den König kraft göttlichen und natürlichen Rechtes[3]); sie sind Träger und Vermittler des göttlichen Willens und bedürfen nicht der besonderen Legitimation durch irgendeine irdische Gewalt, auch nicht durch den Papst, ebensowenig wie nach seiner Meinung Salbung und Krönung notwendig sind, um den Erwählten in den Besitz der Herrschaftsrechte zu setzen. Nikolaus stand also den mittelalterlichen Anschauungen von der besonderen Bedeutung der Herrscherweihe und ihren mystischen Wirkungen fern.

Noch nüchterner dachte Marsilius über die Stellung des Herrschers.

---

1) Concord. II cap. 14 und III cap. 4: omne ordinatum imperium ex electione ortum capit; et tunc vera dei providentia censetur prelatum. — Omnis potestas tunc divina censeatur, quando per concordantiam communem a subiectis exoritur.

2) Stumpf, Die politischen Ideen des Nikolaus von Cues (1865), S. 22.

3) Concord. III cap. 4. Quis dedit, rogo, populo Romano potestatem eligendi imperatorem nisi ipsum ius divinum et naturale?

Er sah in ihm eine Art von lebenslänglichem Wahlbeamten und billigt dem Volke ausdrücklich das Recht zu, den Herrscher zu maßregeln und abzusetzen, wenn es das Gemeinwohl erfordere (I cap. 15 und 18). Von Nikolaus wird diese Frage nur kurz gestreift. Er sagt nämlich (III cap. 4), es sei die übereinstimmende Meinung aller Kundigen, daß dem Kaiser seine Gewalt von denen, welchen er sie verdankt, wieder genommen werden könne, wie die Römer einst, da sie die entartete Königsherrschaft nicht mehr ertragen wollten, statt des Königs zwei Konsuln an die Spitze des Staates gestellt hätten.
Wenn Nikolaus der Ansicht war, daß die Herrschaft nur aus der freiwilligen Unterwerfung der Beherrschten beruhen dürfe, so mußte er zu einer Ablehnung der mittelalterlichen Weltreichsidee kommen. In der Tat sah er in dem deutschen Kaiser nur das, was er tatsächlich war: den Gebieter über diejenigen Völker, die seine Herrschaft anerkannten, über die er seine Gewalt also in Übereinstimmung mit den Untertanen ausübte (III cap. 6). Der deutsche Kaiser ist also nicht Herr der Welt, sondern nur desjenigen Teiles, über den er gebietet. Darüber hinaus aber ist er Vogt der Gesamtkirche und nimmt als solcher eine universale Stellung und einen Vorrang vor allen anderen Fürsten ein (II cap. 7). Von Marsilius wird der Weltreichsgedanke nur ganz flüchtig gestreift. Er steht diesem offenbar ablehnend gegenüber und vermeidet es absichtlich, darauf näher einzugehen.[1])

Marsilius und Nikolaus stimmen in der Ansicht überein, daß die Wahlmonarchie die beste Staatsform sei. In diesem Eintreten für Monarchie halten sie sich durchaus im Rahmen der politischen Anschauungen ihrer Zeit. Das Mittelalter kannte für größere Staaten keine andere Verfassung als die monarchische; Republiken gab es nur in kleinen städtischen Gemeinwesen. Sowohl Marsilius wie Nikolaus sind übereinstimmend der Meinung, daß die Gesetzgebung Sache des Volkes sei. Wie aber hatten sie sich die praktische Durchführung dieser Forderung gedacht? Marsilius spricht es klar und deutlich aus: das Volk in seiner Gesamtheit oder dessen Vertretung (pars valentior) soll die Gesetze schaffen. Über die Zusammensetzung der repräsentativen Körperschaften sagt er jedoch nichts aus. Nur aus der Äußerung, daß jeder Bürger ent-

1) Stieglitz a. a. O. S. 34f.

sprechend seinem Range (gradus) an der richterlichen und gesetzgebenden Gewalt Anteil haben solle, geht hervor, daß Marsilius den modernen Gedanken der Rechtsgleichheit aller Staatsbürger noch nicht kannte (I cap. 12).[1] Daß Marsilius freilich an eine Abstufung der politischen Rechte nach der mittelalterlichen Ständeordnung gedacht habe, ist nicht wahrscheinlich, vielmehr scheint ihm eine solche nach berufsständischer Gliederung, wie er sie im Anschluß an Aristoteles im 4. Kapitel des ersten Buches seines Defensors entwickelte, vorgeschwebt zu haben. Noch viel ferner lag es dem Nikolaus, aus dem demokratischen Prinzip die letzten Konsequenzen zu ziehen. Aus seinen Vorschlägen zur Reform der deutschen Reichsverfassung ergibt sich, daß er noch ganz auf dem Boden der mittelalterlichen Ständeordnung stand. Er betrachtete die Kurfürsten als die rechtmäßigen Königswähler, die ihr Mandat im Auftrage des ganzen Volkes ausübten, und sah in dem ständischen Reichstage, dessen Zusammensetzung er jedoch einer Änderung unterziehen wollte, das Organ des Volkswillens zur Ausübung der Gesetzgebung.

Der Herrscher hat die Aufgabe, die Gesetze durchzuführen. Er soll sich dabei nach der Meinung des Nikolaus streng an deren Vorschriften halten und nichts willkürlich ändern, wie auch Christus gekommen sei, nicht um das Gesetz aufzulösen, sondern um es zu erfüllen. Etwas mehr Spielraum will Marsilius dem Herrscher einräumen. Er darf in besonderen Fällen selbständig handeln, wenn nämlich die Gesetzgebung Lücken aufweist oder wenn das Wohl der Gesamtheit auf dem Spiele steht. Als Beispiel dafür, daß ungesetzliches Handeln unter Umständen notwendig, ja segensreich sein könne, führt er Ciceros Vorgehen gegen Catilina an (I cap. 14). Hier klingt etwas von der modernen Idee der Staatsraison, die später in Machiavelli ihren ersten bedeutenden Vertreter gefunden hat, an.

Mit großer Schärfe treten die abweichenden Anschauungen des Marsilius und des Nikolaus in ihren Ansichten über den Staatszweck hervor. Marsilius hat sich bereits vollständig von der kirchlichen Staatsauffassung des Mittelalters emanzipiert. Er spricht zwar noch dem Staate insofern religiöse Aufgaben zu, als er zu den staatlichen Pflichten rechnet, Lehrer des christlichen Glaubens,

---

1) Scholz a. a. O. S. 74ff.

das sind die Geistlichen, einzusetzen, um die Bürger „pro statu futuri saeculi" vorzubereiten, aber macht zugleich die skeptische Bemerkung: viele seien der Meinung, daß von den Berufsständen, aus welchen sich die staatsbürgerliche Gesellschaft zusammensetzt, der Priesterstand entbehrt werden könne. Jedenfalls ist für Marsilius der Staatszweck im wesentlichen ein materieller, auf das wirtschaftliche Gedeihen und die kulturelle Blüte gerichteter.[1]) Nikolaus dagegen sieht im Einklange mit den mittelalterlichen Vorstellungen den vornehmlichsten Zweck des Staates nicht in der irdischen Wohlfahrt, sondern in der Leitung der Bürger zum ewigen Heile. Dieser Aufgabe müsse alles andere untergeordnet werden (III cap. 7). Er verweist auf einen Brief des Papstes Gregor an den Frankenkönig Childebert, in dem jener den Herrscher vor Gott für den Glauben seiner Untertanen verantwortlich machte. Aufgabe der Obrigkeit sei, nicht nur dafür zu sorgen, daß das Gesetz des alten und des neuen Bundes beobachtet werde, sondern auch über richtigen katholischen Glauben der Untertanen zu wachen.
Demgegenüber finden wir bei Marsilius einen Standpunkt in Sachen des Glaubens, der sich bereits stark dem modernen Toleranzgedanken nähert. Er will nämlich gegen Andersgläubige jede Gewalt vermieden wissen; die Kirche solle sich mit Ermahnungen und Belehrungen begnügen (II cap. 8). Allerdings wäre es verkehrt, wenn wir aus diesen Forderungen schließen würden, daß sich Marsilius bereits den liberalen Gedanken der für den Staat unantastbaren Freiheitsrechte des Individuums zu eigen gemacht hätte. Im Gegenteil: der Wille der Gesamtheit ist für ihn auch auf religiösem Gebiete ausschlaggebend. Wenn Regierung und Volk es verlangen, so kann gegen Ketzer eingeschritten werden.
Die Zwangsgewalt, die Marsilius dem Staate vindiziert, ist sehr weitgehend und erstreckt sich auch auf das Gebiet der Berufswahl.[2]) Marsilius hatte sich allerdings von dem mittelalterlichen Gedanken der geburtsständischen Einteilung der Staatsbürgerschaft freigemacht; sein Ideal war eine berufständische Gliederung, wie er sie aus den fortschrittlichen städtischen Gemeinwesen seiner italienischen Heimat kannte. Sache des Staates sollte es aber sein, die Bürger in die verschiedenen Berufe nach ihrer Eignung einzuordnen (I cap. 15).

1) Stieglitz a. a. O. S. 9. 2) Scholz a. a. O. S. 76 u. 80.

Marsilius will den Staat mit einer Machtvollkommenheit ausrüsten, wie sie im Mittelalter ohne Beispiel ist. Er gibt ihm nicht nur weitgehende Rechte über die Bürger, er will auch die Kirche völlig der Herrschaft des Staates unterwerfen. Er entwickelt einen völlig neuen Kirchenbegriff, indem er unter ecclesia nicht nur den Klerus, sondern die Gesamtheit der Gläubigen zusammenfaßt. In der Stellung zum Staat kennt Marsilius keinen Unterschied zwischen Priester und Laien. Die Geistlichkeit ist wie die Richter, Handwerker usw. ein Organ (pars) des Staates und untersteht wie diese dem Willen der Gesamtheit. Z. B. kann die Zahl der Kleriker von staatswegen normiert werden, damit die Allgemeinheit nicht durch übermäßiges Anwachsen eines Berufsstandes Schaden erleide. Nikolaus von Cues ist von dem revolutionären Radikalismus, wie er in der Ansicht des Marsilius über das Verhältnis von Staat und Kirche zum Ausdruck kommt, weit entfernt. Zwar will er von einer Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt nichts wissen, aber er dachte nicht daran, die Kirche umgekehrt dem Staate zu unterwerfen. Beide sind nach seiner Meinung gleichermaßen göttlichen Ursprunges. Daher tritt Nikolaus wie zahlreiche Kirchenpolitiker des Mittelalters vor ihm für die Koordination der weltlichen und der geistlichen Gewalt ein. Er bekämpft lediglich die ungerechtfertigten Machtansprüche der verweltlichten Kirche und will dem Staate wieder zu seinem guten Rechte verhelfen. Er steht auf dem seit Karl dem Großen das Mittelalter beherrschenden Standpunkt, daß Staat und Kirche einander durchdringen und sich gegenseitig kräftig in ihren Aufgaben fördern müßten.

Sowohl Marsilius wie Nikolaus haben ihre demokratische Lehre auch auf die Verfassung der Kirche übertragen. Beide sehen in dem Konzil, der ordentlichen Vertretung der gesamten Christenheit, den höchsten kirchlichen Gesetzgeber, dem auch der Papst untergeordnet ist. Aber die radikalen Konsequenzen, welche Marsilius aus diesen Anschauungen zog, vor allem die Leugnung des päpstlichen Primates, mußten eine kirchliche Persönlichkeit wie Nikolaus von Cues mit Grauen erfüllen. Man versteht es, daß er sich mit Entsetzen von dem Paduaner abwandte.

Nikolaus wollte weder auf kirchlichem noch auf politischem Gebiete einen Umsturz, sondern eine Reform, die sich im Rahmen der

überkommenen Anschauungen und Einrichtungen hielt. Seine Vorschläge zur Verbesserung der deutschen Reichsverfassung zeigen mit Deutlichkeit, daß ihm jegliche radikalen Bestrebungen fern lagen. Er dachte nicht daran, an der bestehenden ständischen Gliederung zu rütteln und grundstürzende Neuerungen zu schaffen. Er war der Meinung, daß die Verfassung des Reiches im wesentlichen seinen demokratischen Forderungen entsprach. Die Tendenz seiner Reformen war echt mittelalterlich: er wollte im Sinne der naturrechtlichen Anschauungen das gute alte Recht wiederherstellen und glaubte, für die Erneuerung altüberkommener, aber in Verfall geratener Einrichtungen einzutreten. Er war ein Reformer, der ganz in der mittelalterlichen Vorstellungswelt wurzelte. Den Forderungen der Zeit kam er darin entgegen, daß er einer stärkeren Berücksichtigung des Bürgertums das Wort redete.[1]) Für seinen praktischen politischen Blick spricht, daß viele seiner Vorschläge und Anregungen in der ständischen Reichsreform am Ende des 15. Jahrhunderts berücksichtigt worden sind.

Marsilius erscheint demgegenüber als radikaler Neuerer und abstrakter Theoretiker. Über die praktische Durchführbarkeit seiner Ideen hat er sich wohl wenig Sorge gemacht. Jedenfalls wird er bei der Niederschrift des Defensors, die er als Pariser Professor in seiner stillen Gelehrtenstube machte, kaum daran gedacht haben, daß er selbst noch einmal Gelegenheit haben würde, an der Durchführung seiner politischen Ideale selbst mitzuwirken. Und doch war es der Fall! Auf dem Römerzuge des Jahres 1328 nahm Ludwig der Bayer zweifellos auf den Rat seines Leibarztes und Vertrauten Marsilius, der ihn begleitete, die Krone der Welt aus den Händen des römischen Volkes, ließ Johann XXII. von Laien aburteilen und einen neuen Papst durch das Volk wählen. Freilich zeigte das klägliche Scheitern des Unternehmens mit genügender Deutlichkeit, daß die Zeit für die Ideen des Paduaners noch nicht reif war, und daß sich die mittelalterliche Welt nicht durch ein kühn ersonnenes politisches System aus den Angeln heben ließ. Das Vorgehen des deutschen Königs in Rom ist ja auch kaum als ein zielbewußter Neuerungsversuch anzusehen; es war vielmehr eine Verlegenheitshandlung und eine Demonstration.

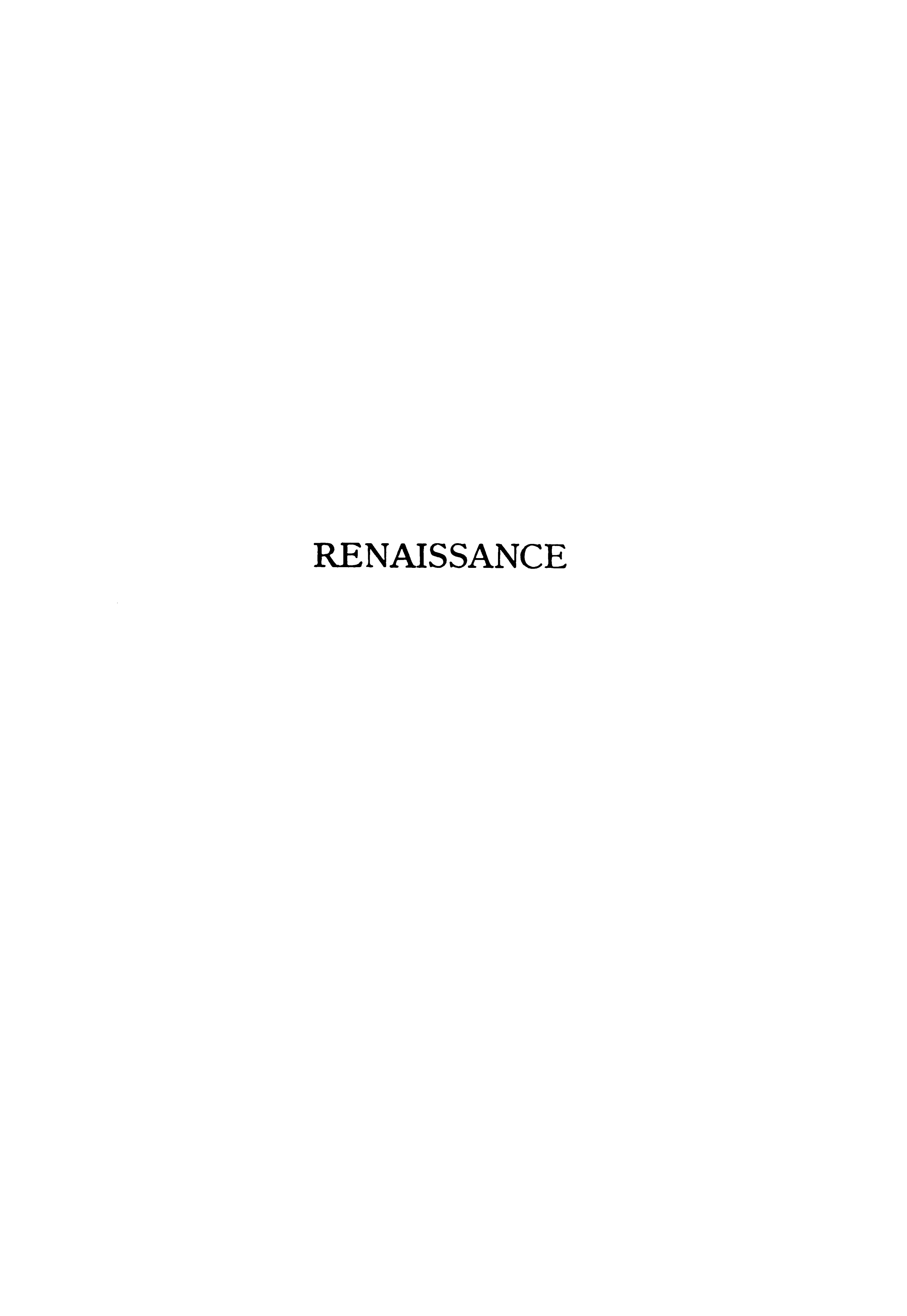
Obwohl Nikolaus der universalere und schöpferische Geist war,

1) Molitor a. a. O. S. 62.

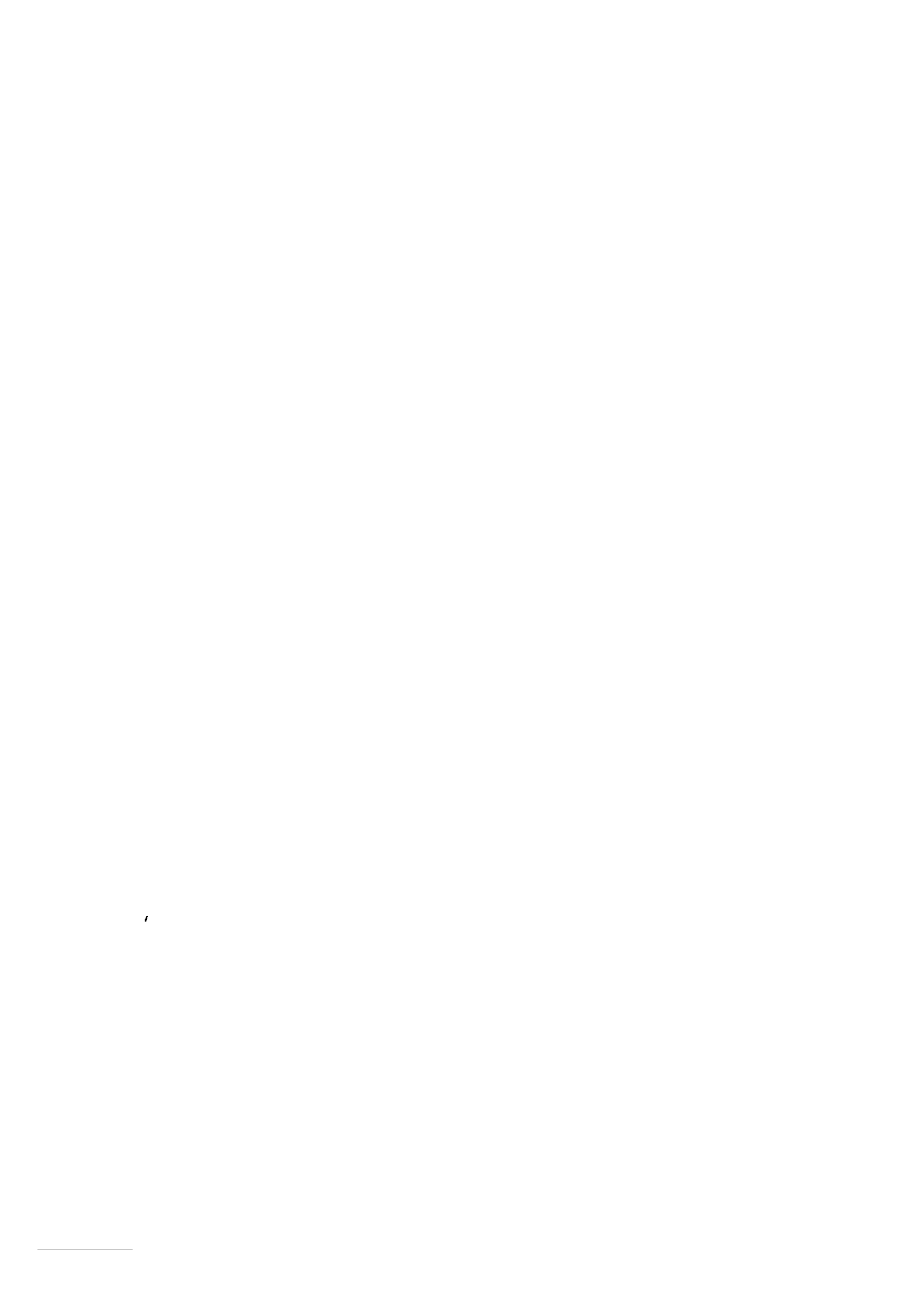
war ihm doch Marsilius als politischer Denker weit überlegen. Neue und bahnbrechende Gedanken suchen wir bei dem Cusaner vergebens. Seine Bedeutung beruht in der großartigen Zusammenfassung der politischen Anschauungen des Mittelalters und deren Gestaltung und Verarbeitung zu einem einheitlichen System auf naturrechtlicher Grundlage. Wenngleich auch Nikolaus den Staat verstandesmäßig zu erfassen bemüht war, so verfiel er doch immer wieder in mystische Spekulationen, die für seine Geistesart charakteristisch sind. Er betrachtete als echtes Kind des Mittelalters die Welt und ihre Einrichtungen unter religiösen Gesichtspunkten. So ergeben seine politischen Anschauungen ein mystisch verschwommenes Gesamtbild. Alles ist bei ihm von religiösen Gedanken und Anschauungen durchtränkt. Marsilius dagegen stand der Kirche kühler gegenüber. Er ist in seiner rationalistischen Denkart ein typischer Vertreter der romanischen Rasse. Indem er Gott als die causa remota von der Betrachtung ausschied und den Staat lediglich unter irdischen Gesichtspunkten ins Auge faßte, hatte er sich von den Fesseln, welche das Denken der anderen mittelalterlichen Staatstheoretiker beengten, frei gemacht. Wohl waren auch die Anschauungen des Marsilius zeitlich bedingt — darauf hat mit Recht Scholz[1]) nachdrücklich hingewiesen —, aber in ihrer Gesamtheit bilden sie doch etwas völlig Neues. Vor Nikolaus von Cues hatte der Paduaner den Vorzug voraus, daß er in einem Staatswesen mit einer fortgeschrittenen Verfassung aufgewachsen war, und daß er längere Zeit die Luft des aufgeklärten Frankreichs geatmet hatte. Dazu kommt seine hervorragende politische Begabung. So konnte Marsilius der Schöpfer einer neuen demokratischen Staatslehre werden, die an Kühnheit, Folgerichtigkeit und Geschlossenheit im Mittelalter einzig dasteht.

1) Scholz a. a. O. S. 77 ff.





RENAISSANCE



DIE GESTALT DES TRAGISCHEN UND DES KOMISCHEN TYRANNEN IN MITTELALTER UND RENAISSANCE

Von Ernst Walser.

Wenn wir das künstlerische Bild des Menschen in Gut und Böse verfolgen, wie es die großen Meister: Philosophen, Dichter, bildende Künstler geschaffen haben, da fühlen wir durch die unendliche Vielgestalt und leise Abstufung in der Wiedergabe von Leib und Seele die eigenste Meinung des Bildners schimmern über Welt und Schicksal, Menschenlos und Menschenwert. Betrachten wir dagegen die Menschenbilder, wie sie in der Vorstellung der breiten Schichten des Volkes heimisch sind, und wie sie sich in populären Liedern, Epen, Dramen, Legenden, Romanen widerspiegeln, so verschwinden die zarten Halbtöne und die persönliche Weltstimmung des Verfassers immer mehr. Da wird — als ob man von der Sixtinischen Madonna in ihrer lichten, zarten Geistigkeit zu der Muttergottes eines Bauernkalenders herniederstiege — mit derben Strichen und kräftigen Grundfarben gearbeitet. In dieser volkstümlichen Literatur hält man sich vor allem an feste Typen und stehende Figuren. Der „gute Fürst" im Mittelalter ist unweigerlich ein wahres Ebenbild Gottes, wie Karl der Große mit seinen zwölf Paladinen oder Artus mit der Tafelrunde Christus mit den zwölf Aposteln nachgeformt sind. Der „böse König" dagegen ist in allen Punkten das getreue Abbild des Teufels, seines geistigen Vaters, der ihn auch schließlich in Empfang nimmt wie den Romagna-Tyrannen Ezzelino da Romano. Oder wir sehen die festen Typen des „treuen Freundes", des „schlimmen Ratgebers", des unschuldig verfolgten Helden, der vetula — der liebesgierigen, lächerlichen Alten usf. Die charakteristischen Züge dieser Figuren sind dabei jeweils in Gut wie Böse bis zur völligen Unmöglichkeit

gesteigert.[1]) Eine primitive und naive Romantik umgibt sie allenthalben. Ja die Übertreibung geht so weit, daß die übermenschliche Weisheit und Heldenkraft des greisen Kaisers Karl ganz sachte ins Gegenteil umschlägt und aus ihm der lächerliche, alte, kindische re Carlo bambolone hervorgeht (z. B. im Morgante Pulcis). Und nicht weniger bringt der böse König in seiner übertriebenen Rabenschwärze und dem blinden Wüten — die Zuschauer nicht zum Weinen, wohl aber zum Lachen, wie die romantischen Tyrannen der Dramen von Vincenzo Monti am Ende des 18. Jahrhunderts. Der breite Strom wirklich volkstümlicher Literatur wird in der Regel der Nachwelt kaum erhalten. Wohl aber vermögen wir ihre festen Typen wiederum zu erkennen, wenn große Meister ab und zu es nicht verschmähen, sich ihrer zu bedienen. Sie verleihen ihnen dann wieder wahre Lebenswärme und bringen es fertig, etwa wie Shakespeare in seinem Richard III. den populären Zerrbildern erschütternde Tragik einzuhauchen. Doch nicht bloß eigentliche Dichter, sondern auch Geschichtschreiber oder politische Polemisten modellieren ihre geliebten oder gehaßten Helden nur zu oft, bewußt oder unbewußt nach dem festen Kanon der alten volkstümlichen Vorbilder.

So wandern diese Typen in großem, stillem Zuge von Volk zu Volk weithin durch die Jahrhunderte, ja Jahrtausende mit einer ganz erstaunlichen Lebenskraft. Mündliche Überlieferung, Novellen- und Legendenbücher, Exempelsammlungen, Predigten, philosophische und juristische Abhandlungen, das Volkstheater: alle stützen sich hierbei wechselseitig, um eine solche Figur in der Erinnerung festzuhalten und fortzupflanzen. Und wenn beispielsweise die Belege für die Fortexistenz des antiken Mimus im Mittelalter fehlen, so genügen die christlichen Legenden, Schulreden u. dergl., in denen so manche Typen gleichfalls vorkommen, um deren späteres Wiederauftauchen im Theater zu erklären.

Eine solche unverwüstliche, stehende Figur ist wohl die des Tyrannen. Aus ihrer weiten und reichlich komplizierten Geschichte

---

1) Zu dem vorstehenden Überblick (akademischer Vortrag) sind hauptsächlich benutzt worden: Über Fürstentypen: J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, München 1924, S. 11. — Guter und schlechter Fürst als Abbilder von Gott und Teufel bereits bei Joh. Sarisber., cit. bei Janet, Histoire de la science politique, Paris 1887, 3. éd., I, S. 343.

möge hier versucht werden, im Überblick einige wenige Hauptmomente festzuhalten.

An ihrer Wurzel stehen zwei Begriffe: das uralte volkstümliche Bild des bösen Herrschers, das schon zu einem festen Typus wurde, bevor man es mit dem Worte des Tyrannen bezeichnete. Schon in sehr frühe Zeit hinaufreichend werden Anedkoten über Phalaris von Akragas, Hieron und Dionysius von Syrakus berichtet. Es wird darin in typischer Weise dem bösen Fürsten stets ein weiser Mann entgegengesetzt: dem Hieron der Dichter Simonides, dem Dionysius Plato oder ein anderer Sokratiker. In den Bildern dieser schlimmen Herrscher sehen wir bereits den Anfang zu der Gestalt des tragischen Wüterichs, wie sie nun, aus unbekannten Quellen geflossen, auf Jahrtausende feststehen wird. Finster brütend sitzt er auf seiner Burg, von fremden Söldnern behütet. Er bedrückt die Bürger, stellt ihren Frauen und Töchtern nach und raubt ihr Gut. In blinder Wut fährt er hastig auf, ist blutdürstig, habsüchtig, argwöhnisch. Darum ist es selbstverständlich eine Heldentat, die vom „Staate" angeblich durch eine Belohnung ausgezeichnet wird, ein solches Scheusal zu ermorden.
Anderseits haben wir das Wort *τύραννος* unbekannter (alt-kleinasiatischer?) Herkunft. Es bedeutet ursprünglich einfach Herrscher im allgemeinen ohne einen guten oder bösen Nebensinn. Dann wird aber tyrannos bei den antiken Philosophen zu einem staatsrechtlichen Begriff: es bezeichnet einen Menschen, der die Herrschaft über seine Mitbürger nicht rechtmäßig als Erbmonarch oder Wahlkönig erhielt, sondern sie gewaltsam an sich riß. Dieser Usurpator kann dabei ethisch gut oder böse regieren. Erst nach dem peloponnesischen Kriege, als Griechenland eine ganze Anzahl solcher Stadt-Usurpatoren erlebte, die ethisch schlecht regierten, scheint der juristische Begriff des Tyrannos-Usurpators sich mit demjenigen des populären Wüterichs verbunden zu haben. Alte populäre Tischlieder hatten übrigens bereits die Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton verherrlicht, wobei aber der umgebrachte Hipparchos noch nicht die odiosen Züge des romantischen Wüterichs der Anekdoten trägt.[1])

1) Über antike Anekdoten: Ad. Holm, Geschichte Siziliens im Altertum, 1870, I, S. 149 u. 399. — Antike Trinklieder bei Athenaeus XV, S. 695 u. Ernst Diehl,

Erst mit Platos Staatslehre gewinnt die ethische Einstellung vor der staatsrechtlichen den Vorzug. Der Philosoph bezeichnet jeden Herrscher als „Tyrannen", der seine Macht — gleichviel ob mit Recht oder Unrecht erworben — in ethisch verwerflicher Weise ausübt. Die Platonische Definition ist fortan vorwiegend, doch auch die juristische geht nicht bloß zu Aristoteles, sondern zu den römischen Juristen, und über diese bildet sie eine der Grundlagen der mittelalterlichen Diskussionen über die Berechtigung des Tyrannenmordes.

Der populäre Tyrannenbegriff des bösartigen Zwingherrn findet auch in der griechischen Literatur vielfache Anwendung. So haben Geschichtschreiber wie Diodor die Gestalten eines Busiris, Phalaris, insbesondere der beiden Dionyse von Syrakus mit richtiger volkstümlicher Tyrannenromantik umgeben. Doch auch Sophokles gibt seinem König Kreon in der Antigone typische Reflexe des populären tragischen Tyrannen. Anderseits sehen wir in den Bacchantinnen des Euripides den Herrscher von Theben, Pentheus, auftreten. Er hat den als Fremdling erscheinenden Gott Dionysos nicht erkannt und wütet nun mit Kerker und Folter gegen ihn. Die Zuschauer aber wissen natürlich, daß der schöne, lockige Jüngling eine hohe himmlische Gottheit ist, und daß daher alle verhängten Strafen ohnmächtig auf den König zurückfallen werden: Pentheus wird daher für die Zuschauer eigentlich lächerlich, er wird zum komischen Tyrannen. Endlich haben, wie die griechischen Rhetoren von Isokrates bis Lukian so sicherlich auch die Rhetorenschulen, das Thema der romantischen Volksfigur der bösen oder bösartig lächerlichen Tyrannen behandelt und ihrer jüngeren Schwester der römischen Rhetorenschule den Stoff getreulich weitergegeben.[1])

Der alte Annaeus Seneca, der Vater des bekannten Philosophen und Lehrers Neros, überlieferte uns eine ganze Sammlung von

---

Anthol. lyr. Graeca II (1925), S. 184f. Über antike Staatslehre: H. Rehm, Geschichte der Staatswissenschaft in Handbuch des öffentl. Rechts, Einführungsband, Freiburg 1896 u. neuere Aufl.

1) Zur röm. Rhetorik: G. Boissier, L'Opposition sous les Césars, 1875, p. 89, 93; H. Bornecque, Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le père, Lille 1902; H. Peter, Die geschichtl. Literatur über die röm. Kaiserzeit bis Theodosius I., Leipzig 1897, S. 39.

Schulreden (Controversiae), wie sie in seiner Jugend in den Rhetorenschulen üblich waren. Er bemerkt dazu seufzend: scholae non vitae discimus. Und es ist in der Tat eine sonderbare Pädagogik, die aus diesen gestellten Aufgaben spricht. Um möglichst viele Schüler anzulocken, suchten die Lehrer auch nach möglichst aktuellen Themen — nicht aus dem Leben, sondern aus der Kunst. Aus Romanen und Novellen, aus aktuellen Skandalgeschichten, vor allem aus den Stoffen der Bühne. Es sind Vorwürfe aus der klassischen Tragödie wie Komödie, besonders aus den Mimenspielen, in deren weites Sammelbecken immer mehr die sämtlichen dramatischen Gattungen einmünden werden.[1]) Möglichst romantische Zauber- und Liebesgeschichten werden mit Vorliebe vom Lehrer benutzt als Unterlage für verzwickte und unmögliche Rechtsfragen, die nun die jungen, zwischen zwölf und achtzehn Jahren stehenden Redner lösen müssen. Vor ihrem Beifall klatschenden Kommilitonen deklamieren sie, was das Zeug hält — während vom Lehrer bestellte, ältere Leute bei besonders tüchtigen Leistungen mit vernehmlicher Stimme fragen: Wo hat denn dieser junge Mann so trefflich studiert? Bald ist es das Phaedra-Motiv: die junge Stiefmutter, in unerwiderter Liebe zu ihrem Stiefsohn entbrannt, verwandelt ihre Zuneigung in jähen Haß und sucht den Jüngling durch Gift aus dem Wege zu räumen. Der kluge Arzt aber spendet bloß einen Schlaftrunk. Der Stiefsohn erwacht wieder und klagt die Stiefmutter an — das Motiv des Schlaftrunks aber geht auf weiten Wegen bis zu Romeo und Julia. Und nicht minder sind es romantische Räubergeschichten vom Archipirata und dessen schöner Tochter, unerbauliche Historien von Hetären, ihren üblen Streichen und dem Loskauf vom Kuppler, Ehebruchsgeschichten schlimmster Art. Ganz ähnlich wird es übrigens wiederum in den Scherzreden der Studenten des späten Mittelalters und der Renaissance klingen: nachdem die solennen Redeturniere über ernsthafte Dinge beendet sind, disputiert man „de fide meretricum“ oder fingiert die Rede Heliogabals an die Dirnen Roms u. dgl. Manche dieser Stoffe finden sich wieder in den erhaltenen Titeln der zeitgenössischen Mimenspiele wie „Die böse Stiefmutter“, „Die ungetreue Gattin“ usw. So dürfen wir sicherlich annehmen, daß die Gestalt des

1) Senecas Controversiae (Kiessling): archipirata I, 6; Tyrannen: I, 7; 11, 5; III, 6; IV, 7; V 8; VII, 6; IX, 4. — Mimentitel bei H. Reich, Mimus I, S. 81, 553, 566, 587.

Tyrannen, die in der Schulrhetorik eine große Rolle spielt, gleichfalls im Mimus behandelt wurde, wenn auch, so viel ich sehe, der Name in den erhaltenen Mimentiteln zufällig nicht vorkommt. Die ungemeine Häufigkeit der Tyrannendeklamation wird uns übrigens nicht bloß durch die vorhandenen Controversiae Senecas und seiner Nachfolger bestätigt, sondern auch durch die Bemerkungen von Juvenal, Martial, Tacitus usw. Es ist bei alledem der wohlbekannte griechische Typus des Vulgärtyrannen: des Frauenverderbers und Räubers, des Verächters alles Irdischen und Himmlischen, der auf seiner arx Unheil brütet und durch das Übermaß seiner Bosheit hart an die Komik streift. Dabei wird aber niemals über das Recht des Tyrannenmordes disputiert: dies ist schweigend vorausgesetzt. Sondern es frägt sich, ob der Mensch, der beim Stelldichein mit der Frau des Tyrannen vom Eheherrn überrascht, diesen nun in Notwehr tötet — ob ein solcher Tyrannicida einen berechtigten Anspruch auf die staatliche Tyrannenmordprämie hat oder nicht! Oder: der Tyrann foltert die Gattin eines Mannes, den er beargwöhnt, ihm nach dem Leben zu trachten. Er sitzt bei den durch die Rhetorikschüler möglichst breit beschriebenen Martern blutgierig dabei — wie ein künftiger Cesare Borgia nach der phantasievollen Schilderung eines der Piagnonen Savonarolas. Doch die Frau bleibt standhaft, ihr Gatte bringt richtig den Tyrannen um, entläßt aber nachher sein Weib wegen Kinderlosigkeit — sie prozessiert ihn nun durch den Mund der Schüler wegen Undanks.

Auch hundert Jahre nach Seneca hat sich die römische Rhetorenschule kaum verändert. Die Themen, welche die Deklamationen des Pseudo-Quintilian[1]) behandeln, sind genau dieselben geblieben. Tyrannenmörder halten flammende Reden über den eigenen Heldenmut. Ein junger Mann, dessen Schwester der Tyrann nach der arx gefordert hat, geht verkleidet an ihrer Stelle und bringt den Wüstling um. Da ein angebliches Gesetz gebietet, daß auf dem Ehrenplatz des Forums wohl der Tyrannenmörder, aber niemals der Tyrann selbst bestattet werden darf, so erhebt sich die schwierige Frage, wie es mit einem Tyrannen zu halten ist, der sich selbst umbringt und dadurch Tyrann und Mörder in eigener Person vereinigt! —

1) Quintilians Declamationes (Ritter) nn. 253, 267, 269, 274, 282, 288, 293, 329, 345, 351, 352, 374.

Mit dem Christentum sollten wir meinen, daß der Rhetorenschule neue, lebenswahrere Stoffe zugeführt worden seien?

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts unmittelbar vor dem Langobardeneinfall in Norditalien deklamierten auch die christlichen Rhetorikschüler lustig weiter. Der Bischof von Pavia Ennodius beweist es in seinen Dictiones.[1]) Da wird das Phaedramotiv behandelt oder von Söhnen gesprochen, die der archipirata raubte; vor allem wiederum von bösen Tyrannen, die auf ihrer Burg hausen und die armen Bürger plagen. Mit Ennodius erlöschen die genauen Berichte über die Fortdauer der antiken Rhetorenschule in ihrem Heimatlande Italien. Doch wenn dadurch auch eine Ader erlischt, so dauert unser Tyrannenbild einfach in den anderen weiter.

Eine ungemein wichtige Rolle wäre der Tragödie des (Pseudo-) Seneca Octavia zuzuschreiben. Denn hier tritt Nero in der typischen Gestalt des Tyrannen auf: blutdürstig, argwöhnisch, jähzornig, ängstlich — Seneca dagegen mit den weisen sprichwörtlichen Tugendreden mahnt lebhaft an den mittelalterlichen Cato mit seinen Weisheitssprüchen: allein es scheint, daß das Stück im Mittelalter sehr wenig bekannt war.

An ein Fortleben durch den Mimus ist kaum zu denken. Dagegen enthalten die bescheidenen und doch so viel gelesenen Anekdotensammlungen wie diejenige des Valerius Maximus wiederum unser Tyrannenbild in den kurzen Berichten über Phalaris, die beiden Dionyse, deren Missetaten direkt in die erbaulichen Exempelsammlungen des Mittelalters wie die Gesta Romanorum usf. übergehen.[2]) Ferner ist der Tyrannentypus in eine ganz andere literarische Gattung eingetreten, in der er überreichlich kultiviert wird: in die christlichen Märtyrerakten und Heiligenlegenden. Es gibt nicht leicht ein anschaulicheres Bild vom Walten der schöpferischen Phantasie und dem Eindringen literarischer Strömungen als ein Vergleich der Heiligen-Viten und Passionen aus den verschiedenen Jahrhunderten.[3])

1) Ennodius (ed. Vogel) in MG Auct. ant. t. VII: der greuliche Tyrann z. B. in n. CCXLIII, S. 191; über Octavia im Mittelalter s. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. II 2³, S. 76.

2) Valerius Maximus IX, 14: Phalaris; VI, 11 Dionysius: von Syrakus.

3) Über Heiligenlegenden u. Passionen: H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires, Bruxelles, Bollandistes 1921; A. Günter, Legendenstudien,

Die wenigen erhaltenen heidnischen Gerichtsprotokolle über Christenprozesse in Verfolgungszeiten, knapp und nüchtern, wissen nichts von Wundern, lassen aber um so treulicher den hohen Schwung religiöser Begeisterung und den heldenmütigen Bekennereifer ihrer Opfer erscheinen. Doch kaum sind mit dem 4. Jahrhundert und dem Siege des Christentums die Verfolgungen erloschen, so spinnt die Legende ihre krausen Ranken um die historischen Vorgänge, die Literatur beginnt sie als Kunstwerke auszuschmücken. Die Daten verschwinden, die Kaiser und Statthalter werden verwechselt, phantastische Züge oft heidnischer Provenienz mischen sich ein. Zur selben Zeit noch, da das Motiv der Liebe Phaedras zu ihrem Stiefsohn Hippolytus in den Rhetorenschulen behandelt wurde, taucht es auch in der christlichen Legende vom hl. Hippolytus auf und seiner Standhaftigkeit gegen die böse heidnische Stiefmutter. Gleich ihrem heidnischen Vorbild Daphne verschwindet die hl. Ariadne vor ihren Verfolgern in einem Felsen. Der Leib des toten hl. Lucius wird von einem freundlichen Delphin ans Ufer getragen, wie es dem lebendigen Arion der heidnischen Legende geschehen war. Ganze Passionen werden erfunden. Es liegt in alledem in der großen Mehrzahl der Fälle keine Absicht des Fälschens. Vielmehr ist es jener Geist, den auch die heidnische Antike wohl kannte, aus der Geschichte der Vergangenheit etwas Schönes und Tröstliches für die Gegenwart zu schöpfen. Wahrheit und Dichtung sind damals noch nicht so hart geschieden wie heute. Bei den frommen Legenden blieb es überhaupt dem Leser oder Zuhörer überlassen, dabei so viel zu glauben, als er mochte, oder es allegorisch zu interpretieren zur eigenen Freude oder Erbauung. Wer wird es heute dem Verfasser der Fioretti di S. Francesco übel nehmen, wenn er berichtet, wie der hl. Franz sich vom bösen Wolf von Gubbio die Pfote zur Bekräftigung dafür reichen läßt, daß er, der Wolf, gegen Zusicherung eines Existenzminimums keine Schafe mehr fressen wolle?!
Das Leben und Sterben der lieben Heiligen wandelt sich je nach dem

Köln 1906; P. Franchi dei Cavalieri, Intorno ad alcune reminiscenze classiche nelle leggende agiografiche del sec. IV (Studi e testi, v. XIX) Roma Vaticana 1908. Cit. Beispiel mehrfach erwähnt, so Delehaye: Thukydides 307, s. Margarita 265; Franchi: Phaedra 135, Lucius 136, Herodot 139; Günter: Margarita 79, Heiligenlegenden als Unterhaltungsliteratur 77, als Schularbeiten 79 usw.

Zwecke der Erbauung, Belehrung oder Unterhaltung zum Epos, zum Abenteuerroman, zur Idylle. Ganze Stücke aus Herodot oder Thukydides werden einfach in die Heiligengeschichten übernommen, vor allem aber werden die alten, schlichten Märtyrerakten nach den Gesetzen der Rhetorenschule bearbeitet. Das geschichtliche Verhör mit den kurzen, stereotypen Fragen und Antworten wird zu einer langen Kontroverse ausgesponnen, in der Richter und Angeklagter gleich Advokaten mächtige, für den Zuhörer berechnete Orationen über Glaubenssätze halten. Die Martern, die wenigstens nach den Berichten des Eusebios grausam genug waren, werden ins Phantastische ausgedichtet. Die Richter aber, von denen der Kirchenvater Ambrosius bezeugt, daß es in der Regel wohlmeinende und gütige Männer waren, die es sich zur Ehre anrechneten, ohne Blut durch ihre Amtszeit gekommen zu sein, die werden nun mit einem Male blutdürstige, argwöhnische, jähzornige Gesellen — in ihnen findet der Typus des populären Tyrannen eine neue Inkarnation. Kaiser, Statthalter, Richter werden ohne Unterschied Tyrannen genannt und von den Märtyrern sehr unhöflich behandelt. Die hl. Margaretha hat contra daemonem et tyrannum zu kämpfen. „Tyrann, du offenes Grab," sagt der hl. Eleutherius zu seinem Richter, „wenn es dich nach Menschenfleisch und Menschenblut gelüstet, so nimm deinen Teil an mir, gleich Satan, deinem Vater!" Im Mittelalter sodann wird die Bearbeitung von Heiligenlegenden sehr häufig als Schulaufgabe gestellt. Und da die Vorlagen der christlichen Dichter: Prudentius, Sidonius, Venantius oder schon vorliegende frühere Heiligenviten bereits einen starken Einfluß der Rhetorik aufweisen, so erkennen wir just in diesen Schularbeiten einen Weg, auf dem trotz des Aufhörens antiker Schulen, die Gepflogenheiten der Rhetorik dennoch auf das christliche Mittelalter übergingen.

Doch nicht bloß der tragische Tyrann tritt in diesen Legenden förmlich als stehende Figur auf, sondern auch der komische Bösewicht. — Da sind die Märtyrerakten der hl. Jungfrauen Agape, Chionia, Irene.[1]) In der Verfolgung Maximians waren sie in Thessalonich vor Gericht gestellt worden. Agape und Chionia

1) Über Agape Acta SS. 1. April, Erzählung und Carmen Aldhelms in MG. Auct. ant. t. XV: Prosa 305ff., Carmen v. 2225ff., S. 444; Günter a. a. O. 57, 68; Hrotswit ed. Winterfeld, Berlin 1902; ed. Strecker, Leipzig u. Berlin 1906.

bestiegen sogleich den Scheiterhaufen; Irene dagegen ward mit anderen Frauen noch zu weiterer Untersuchung aufbewahrt und erst später, da selbst im Frauenhaus sie niemand zu berühren gewagt hatte, den Flammen übergeben. Daraus hat nun der hl. Aldhelm im 7. Jahrhundert in Prosa und einem Carmen einen wunderlichen Roman zusammengebraut. Der schreckliche „Tyrann Diokletian" in eigener Person verhört die Christinnen. Er verspricht ihnen auch gleich Hofkronen palatinas infulas oder herrliche Aussteuern, wenn sie lieber heiraten wollen, beides natürlich um den Preis ihres Christenglaubens. Und da sie davon ungerührt und fest bleiben, überweist sie der Kaiser seinem Untertyrannen, dem satrapa Dulcitius. Die Schönheit dieser Mädchen, fährt Aldhelm in seinem überblumigen Stil fort, „war aber so groß an natürlicher Farbe, die weder durch den Schminkstift hervorgebracht noch durch gebrannte Locken herausgehoben wurde, daß Dulcitius in Liebe zu ihnen entbrennt gleich dem Wachse, das vor dem Feuer dahinschmilzt". Er läßt sie vorerst in einer Küche unterbringen, um sie des Nachts um so leichter besuchen zu können. Allein, da er sich am Ziel seiner Wünsche glaubt und bereits die psalmodierenden Stimmen der drei Mädchen hört, da wird sein Sinn durch ein himmlisches Wunder verwirrt, so daß der verliebte Satrap die rußigen Kochtöpfe und Pfannen gierig umarmt, während die Christenmädchen lachend zusehen. Am frühen Morgen endlich rennt Dulcitius mit geschwärztem Antlitz und beschmutzten Gewändern zum Kaiser, wird nicht vorgelassen, geschlagen und seines Amtes entsetzt. Erst sein Nachfolger Sisinnius vollendet dann das Martyrium der Heiligen. Die Acta Sanctorum geben unabhängig von Aldhelm eine ganz ähnliche Fassung der Legende. Endlich hat aus diesem Stoffe die gute Nonne Chrotswit von Gandersheim im 10. Jahrhundert ihr Lesedrama Dulcitius geschrieben. Bei ihr weicht die Verblendung des verliebten Dulcitius erst, als ihn seine Hausfrau zu sicheren Handen nimmt.

Diese Verbindung von Tragik und Komik in der christlichen Legende, in welcher der antike Tyrann fortlebt, bringt uns zu einer weiteren literarischen Gattung des Mittelalters: dem liturgischen Drama und dem Mysterienspiel.[1])

1) W. Creizenach, Gesch. des neueren Dramas I 2, Halle 1911: S. 58 bereits auf Herodes im Dreikönigsspiel als Typus des Tyrannen hingewiesen; über Italien und

Wenn man beobachtet, wie seit dem 9. Jahrhundert langsam und mühselig, fast Zeile um Zeile, aus den Evangelien, Apokryphen, Antiphonarien als Tropen und Farcituren diese Oster- und Weihnachtsspiele hervorgehen, da erkennt man, wie diese Dramen eigentlich nicht geschaffen werden, sondern vielmehr selbst herauswachsen, da wird man immer weniger an den Einfluß eines angeblich fortbestehenden antiken Theaters, nämlich des Mimus, glauben. Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts treten fast gleichzeitig in Nevers, Compiègne, Bilsen, Freising liturgische Dramen auf, die am Dreikönigs- oder Neujahrstage oder auch zu Weihnachten aufgeführt wurden. In der einfachsten Form, der von Nevers tritt der kindermordende König Herodes zwar auf, allein er ist noch eine ganz farblose Figur ohne eigenen Charakter — fast nebensächlich. An anderen Orten dagegen wie in Compiègne ist er bereits zum Mittelpunkt des ganzen Spieles geworden. Er weist nun ein ganz bestimmtes charakteristisches Gepräge auf und bildet eine feststehende Figur, die in stets verstärktem Maße durch die Spiele des 12. und 13. Jahrhunderts in Montpellier, Sizilien, Padua, Fleury sich verfolgen läßt. In ihm feiert nämlich unser antiker Tyrann und zwar in tragischer wie komischer Form seine eigentliche Auferstehung. Sobald Herodes vom neuen Sterne und der Prophezeiung eines Weltbeherrschers hört, wird er sofort wütend, wirft das Buch mit der Weissagung des Micha zornig zur Erde, droht den drei Weisen mit seinem Stocke, jagt die eigenen Gelehrten, die ihm die Richtigkeit der Prophezeiung bestätigen, von dannen. Und als er gar hört, daß die Drei Könige einen anderen Rückweg genommen, daß sie nämlich, statt zu seinem in der Mitte des Chores aufgeschlagenen Throne zu kommen, durch die linke Türe in die Sakristei entwichen sind, da verfällt er in einen mächtigen Wutausbrauch. In Montpellier reißt er einem Soldaten das Schwert aus der Scheide und fuchtelt damit wie rasend herum; in Fleury hält er lange blutdürstig lächerliche Tiraden mit seinem Sohne Archelaus ab. Am sonderbarsten aber führt er sich in Padua auf. Da schickt er seine ministri in Chor und Kirche herum: sie müssen mit der antiken Narrenwaffe, der Schweinsblase, dem

---

Padua S. 304f.; Narrenfest bei E. K. Chambers, The mediaeval stage I, S. 277ff. — Trux Herodes ... tyrannus schon bei Aldhelm Carm. eccles. IV, 4, 11; bei Hrotswit „rex Herodes furibundus" im Drama Maria, ed. Strecker v. 638.

Bischof, den Kanonikern und den Zuschauern auf die Köpfe schlagen Was diesen letzteren Zug betrifft, so mag er mit dem tollen Treiben zusammenhängen, das um die Zeit der Jahreswende am Feste der Diakonen an vielen Orten in England, Frankreich, Italien seit dem 11. Jahrhundert üblich war: der Eselsmesse. Es wurde dabei die durch den König Herodes veranlaßte Flucht nach Ägypten dargestellt: ein Mädchen mit einem Kinde im Arm, auf einem lebenden Esel sitzend, ward vom hl. Joseph in die Kirche geführt. Hinterher schritten in langem Zuge die Kanoniker in die Kathedrale mit Bechern Weines in der Hand, aus denen sie offenbar dem neuen Jahre ein Trankopfer darbrachten. Es ist just die Zeit der einstigen antiken Saturnalien. Daneben aber trieben Masken und Narren ihr Unwesen in der Kirche herum, statt der Responsorien schreit man y-a, y-a, statt des Weihrauchs wurden alte Schuhsohlen verbrannt usf. Es ist ein Hexensabbat, dem erst Reformation und Gegenreformation ein Ende bereiteten.

Mit diesen Herodesspielen ist die Figur des antiken tragischkomischen Tyrannen wiederum endgültig ins neuere Drama eingetreten. Sie wird in populären Mysterienspielen, volkstümlichen Dramen u. dgl. durch die Jahrhunderte weiter dauern bis auf Shakespeare: I would have such a fellow whipped for o'erdoing Termagent; it out-herods Herod (Hamlet, III. 2 Anf.)

Doch noch ein letzter großer Ideenkomplex steht vor uns und eine letzte Wiedererweckung des antiken Tyrannen: im Zeitalter der italienischen Renaissance.

Hat sie nicht in ihrer Ruchlosigkeit die schlimmsten Tyrannenlegenden des Altertums übertroffen, ja haben die antiken Tyrannen in „großen Verbrechern" wie den Visconti, den Malatesta, vor allem in Cesare Borgia nicht eine eigentliche Wiedergeburt erlebt? Und hat die Renaissance nicht den unglaublichen, aller christlichen Moral Hohn sprechenden Mut gefunden, durch den Mund Machiavellis solche Fürsten zu verherrlichen und durch die Humanisten gleichzeitig den Tyrannenmord zu rechtfertigen?!... Doch auch hier liegt das Problem nicht so einfach. Bei näherem Zusehen, bei schichtenweisem Abtragen enthüllt sich uns ein recht verwickeltes und lehrreiches Widerspiel von Kunst, Romantik und wirklichem Leben. — Wir haben bisher das Weiterleben einer lediglich künstlerischen Figur verfolgt, wie sie bald in der Schulrhetorik, bald im Theater,

bald in philosophischer Staatslehre oder in historischen Biographien und Anekdoten erscheint.

Wenn indessen das griechische Wort Tyrannos, wie bereits bemerkt, schon im Altertum einen schließlich vorwiegend ethischen Sinn annahm und den schlecht und eigennützig regierenden Fürsten bezeichnete, so bestanden deswegen seine früheren Bedeutungen von „Fürst" im allgemeinen und von „Usurpator", der aber sowohl gut wie schlecht herrschen konnte, ruhig weiter fort. — Aus dem klassischen Latein, das alle drei Bedeutungen kannte, gingen sie auch alle drei unverändert ins Mittelalter über, von den richtigen Definitionen begleitet, die der Bischof Isidor v. Sevilla im 7. Jahrhundert dem Worte mitgab. Wir finden daher durchs ganze Mittelalter in Rechtsakten, Chroniken, historischer Prosa „tyrannus" und „tyrannissa" einfach in der Bedeutung von Feudalherr oder -Herrin ohne argen Nebensinn. In dieser Weise ist auch in der Tierfabel der Löwe der Tyrann über die anderen Tiere genannt. Dasselbe gilt auch für die Vulgärsprachen, besonders das Italienische.

Noch bei Giovanni Villani finden sich Ausdrücke wie „il forte e valoroso tiranno", il magnanimo tiranno, il buon tiranno: das Wort wird hier besonders angewendet, um einen kraftvollen Fürsten zu bezeichnen.

Soll es dagegen die traditionelle Figur des schlimmen Tyrannen bedeuten, dann ist es zumeist mit dem Adjektiv saevus, trux, ferox ausgestattet. — Auf diese Unterschiede ist aber durchs ganze Quattrocento noch Augenmerk zu nehmen. Gerade bei Historikern und Traktatisten handelt es sich oft, wenn man glauben möchte, die sympathische Beschreibung eines „Tyrannus" bedeute ein vermindertes moralisches Gefühl des Verfassers, einfach um den alten neutralen Sprachgebrauch. Doch damit sind wir bereits bei einer anderen Frage angelangt:

Wie stellt sich die Renaissance überhaupt zum Tyrannenproblem und dadurch zum Tyrannenmord? Ist es eine typisch neue, antichristliche, heidnische Einstellung der Renaissance, wenn die Mörder des Galeazzo Maria Sforza 1476, Olgiati und Lampugnani in Mailand, sich als Nachfolger des Brutus geberden? [1]) Oder wenn Pier

---

1) Über Lampugnani, Boscoli usw. s. L. v. Pastor, Gesch. d. Päpste II 3. 4., S. 524f., 532ff. und Jak. Burckhardt, Kultur der Renaiss. Stuttgart (Original-Neuausg. v. W. Goetz) 1922, S. 44f.

Paolo Boscoli nach einem vereitelten Anschlag auf die frisch nach Florenz zurückgekehrten Medici zum Beichtvater sagt: Treibt mir den Brutus aus dem Kopf, damit ich als Christ sterben kann? Hat nicht auch Michelangelo eine sehr eindrucksvolle Brutusbüste geschaffen?
Die Antike hatte die Berechtigung zum Tyrannenmord restlos anerkannt, ja Cicero bemerkt noch ausdrücklich im Traktat De officiis (III, 4. 19), daß das römische Volk es als eine sehr schöne Tat betrachte, einen Tyrannen umzubringen. Und diese Stelle wurde im Mittelalter nicht vergessen; ebensowenig wie zwei Stücke aus dem Gottesstaat Augustins, in denen der Kirchenvater bemerkt, man dürfe freilich einen verbrecherischen Privatmann nicht ohne weiteres umbringen, so lange es wenigstens das Gesetz nicht erlaube. Schien er damit nicht den Mord eines verbrecherischen Staatshauptes zu rechtfertigen? Und das Gesetz erlaubte es nun eben, sobald im 11. Jahrhundert die Kirche mit den deutschen Kaisern feindlich zusammenstieß. Da stellte sich neben den Grundsatz, wonach nicht bloß die Kirche, sondern auch der weltliche Staat göttlicher Stiftung sei, eine zweite Ansicht, die bis zu den Monarchomachen und den Jesuiten des 17. Jahrhunderts fortdauern wird.[1]) Die nämlich, daß bloß die Kirche allein göttlichen Ursprungs sei und das Gottesreich auf Erden vorbereite, während der weltliche Staat lediglich ein Vertrag zwischen Fürst und Volk oder gar zwischen gleichberechtigten Bürgern sei und somit von beschränkter Dauer und zum mindesten tief unter der Kirche stehe. — Wenn dann der Leiter dieses Weltstaates, Kaiser Heinrich IV., von Papst Urban II. mit dem großen Kirchenbann belegt wird, da ist im päpstlichen Dekret vorsorglich ausgeführt, daß ein etwaiger Mörder dieses Exkommunizierten und dadurch aus der kirchlichen Gemeinschaft Ausgestoßenen nicht etwa als ein gewöhnlicher Menschenmörder zu betrachten sei, sondern daß ihn nur eine

1) Über Tyrannis und Tyrannenmord im Mittelalter bereits Paul Janet, Histoire de la science politique, Paris, Alcan 1887, 3. éd.; Rudolf Treumann, Die Monarchomachen, Leipzig 1895 (Jellinek und Meyer, Staats- und völkerrechtl. Abhandl. I, 1.): Dekret Urbans II. S. 46. — Augustin de civ. dei I, 17. 21 und V, 19. 30ff. — Über Joh. Sarisber.: Paul Gennrich, Die Staats- und Kirchenlehre des Joh. von Salisbury, Gotha 1894; Janet I, S. 343. — Über Thomas von Aquino ibid. I, S. 388 und 393. — Brüder vom freien Geiste cit. bei Treumann S. 46; Jean Petit schon bei Janet I, S. 466.

kleine Kirchenbuße treffe, insofern seine Tat nicht bloß dem reinen Bestreben entspringe, der Kirche einen Dienst zu erweisen, sondern etwa gewinnsüchtigen Nebenabsichten.

Im 12. Jahrhundert hat Johannes von Salisbury in seinem Policraticus die ganze Frage zum ersten Mal ausführlich behandelt und damit über das Altertum hinausgehend sich gefragt, ob denn der Mord eines Tyrannen christlich erlaubt sei? Er beschließt dabei, daß es „aequum et justum“ sei, sowohl einen unrechtmäßigen Gewalthaber, wie einen moralisch schlechten Fürsten umzubringen. Denn dieser sei als gottloser, bedrückender, gesetzesverachtender Tyrann ein wahres Abbild des Teufels und nicht Gottes, des Herrn. Und dabei fügt er sogar ausdrücklich bei, nicht bloß der Usurpator, sondern auch ein von Gott eingesetzter Herrscher könne zum Tyrannen werden. Bloß müßte man einem solchen Scheusal besser mit dem Dolch als mit Gift beizukommen suchen, weil der Tyrann, wenn er das Gift trinkt, unbewußt einen Selbstmord begeht und man ihm diese Sünde ersparen müsse — eine Delikatesse, die uns lächeln macht. Die Beweisgründe bei Johannes sind übrigens teilweise aus Plutarch, Cicero usf. gezogen, zum stärkeren Teil aber aus der Bibel: aus Judith und Holofernes, dem von Ehud ermordeten Moabiterkönig Eglon, dem Tod Sisseras durch Jael (Richter 3 u. 4) oder der Absetzung Sauls durch Samuel. Und ebenso benutzt er freudig den griechischen Kirchenschriftsteller Sozomenos, der den hl. Mercurius den Mörder des Julianus Apostata in antikischer Weise gefeiert hatte.

Bei Thomas von Aquino macht sich im Traktat De regimine principum der rein juristische Standpunkt geltend. Er verlangt für den schlecht amtenden Fürsten ein gerichtliches Verfahren der Oberbehörde. Und wo dieses nicht möglich sei, da habe man die Rache nicht selbst zu vollziehen, sondern sie einfach Gott zu überlassen. Allein der Heilige zitiert an einer anderen Stelle (im Kommentar zu den 4 Büchern der Sentenzen) dennoch den oben erwähnten Passus aus Ciceros De officiis über die populäre Ansicht, daß der Tyrannenmord eine schöne und erlaubte Sache sei. Thomas fügt dabei seine eigene Meinung nicht hinzu, so daß man dies als Approbation auslegen konnte. Andere mittelalterliche Autoren machten nicht so viel Federlesens: die anarchistischen Brüder vom Freien Geiste im 13. und 14. Jahrhundert behaupteten, daß der

freie Mensch niemand Gehorsam schulde, daß er ferner ein freier Herr über alle Dinge sei und was ihm gefalle auch den anderen rauben dürfe und jeden, der sich ihm dabei entgegenstelle, auch töten möge, wenn es selbst der Kaiser wäre!

Der Franziskanerpater und D. theol. Jean Petit endlich versuchte den 1407 an Ludwig v. Orléans auf Anstiften des Herzogs Johann v. Burgund begangenen Meuchelmord ausdrücklich zu rechtfertigen. Denn nach dem natürlichen moralischen und göttlichen Rechte dürfe jedermann einen Tyrannen umbringen, das behaupte die Bibel, Aristoteles, Hales, Joh. Sarisberiensis und Thomas v. Aquino. Das Konstanzer Konzil, dem Petit seine von der Sorbonne verworfenen Thesen zur Genehmigung vorlegte, entschied nicht — allein die Mehrzahl der damaligen Gutachten war sicher auf des Tyrannenmörders Seite.

Wir sehen also, es ist wahrhaftig kein neues Thema, das die Renaissance aufbrachte, wenn sie sich auch ihrerseits mit dem Problem befaßte und wenn sich eine Anzahl ihrer Autoren für die Erlaubtheit des Tyrannenmordes entschied. Sie hatten darin neben den weltlichen gar gewichtige kirchliche Vorgänger und in den Jesuiten und Monarchomachen des 17. Jahrhunderts nicht minder unverdächtig kirchliche Nachfolger.

Die italienische Tyrannenkontroverse im 14. und 15. Jahrhundert dreht sich, wie ich glaube, in Tat und Wahrheit um ganz andere Fragen. Sie beginnt eigentlich mit Dante. Dieser hatte, auf Aristoteles und Thomas von Aquino fußend, die Monarchie als die vollkommenste Staatsform erklärt, da sie der göttlichen Weltregierung am ähnlichsten sei. Er hatte die Frevler am Leben des Julius Caesar um so lieber in den untersten Höllenschlund gesteckt, als er für Caesar, den Stifter der römischen Weltmonarchie, die größte patriotische Begeisterung empfand. Dantes Meinung dauert nun unentwegt weiter. Sie findet ihren Verteidiger im florentinischen Humanisten Coluccio Salutati mit seiner Schrift De tyramno am Ende des Trecento.[1]) Sie setzt sich fort in einem der Sprecher des Dialogus ad Petrum Histrum[2]) des Leonardo Bruni. Sie leitet

1) Coluccio Salutati ed. A. v. Martin, Berlin 1913.

2) Dial. ad Petr. Histrum von Leon. Bruni bei Th. Klette, Beitr. z. Gesch. u. Lit. d. ital. Gel.-renaiss. II, Greifswald 1889.

direkt in den Streit um den Vorrang Caesars oder Scipios im Quattrocento über.
Dagegen war auch die Gegenseite vorhanden. Die leidenschaftlichen Anklagen Ciceros und Suetons gegen Caesar als den Vernichter der römischen Republik, den Stammvater der römischen guten, aber besonders der schlechten Kaiser, gehen von Petrarca weg durch die italienischen Humanisten. Sie verbinden sich mit dem republikanischen Unabhängigkeitsbewußtsein der freien Kommunen. Von keinem geringeren als Boccaccio[1]) stammt in zwei lateinischen Eklogen die stolze Absage an den deutschen Kaiser Karl IV., als einen fremden Barbaren, der in Italien nichts zu suchen habe, nicht einmal ein Grab, um den „hohlen Namen und den stinkenden Leichnam" aufzunehmen. Ja, einer der Sprecher in Leonardo Brunis Dialogus ad Petrum Histrum, der fromme Niccoli, klagt Dante dafür an, daß er die beiden herrlichen Freiheitshelden Brutus und Cassius in die Mäuler des Lucifer gesteckt habe. Dieser Streit liegt wie gesagt, auch der Caesar-Scipio-Kontroverse zugrunde.[2]) Die beiden überzeugten Republikaner Poggio aus Florenz und Pietro del Monte aus Padua ziehen gegen Caesar zu Felde und verteidigen den an ihm verübten Tyrannenmord, während der treffliche Hofpädagoge des Herzogs von Ferrara Guarino und der imperiale Schwärmer Ciriaco von Ancona die monarchischen Prinzipien vertreten, Caesar verteidigen, den Tyrannenmord verdammen.
Der Streit geht also im Grunde um eine rein politische Ansicht, die mit Kirche und Glauben gar nichts zu tun hat. Gute und schlechte Christen befinden sich auf beiden Seiten, bei den Verteidigern wie bei den Feinden des Tyrannenmordes. Während man sich im Norden mit Jean Petit und seinen gleichgesinnten Nachfolgern, vor allem auf die Bibel und die mittelalterlichen Autoren beruft, so tun es in Italien die republikanischen Humanisten mit entsprechenden antiken Caesar-feindlichen Autoren, während die monarchischen Humanisten ihre tyrannenmordfeindliche Ansicht gleichfalls mit antiken Autoren, aber mit Caesar-freundlichen wie Dio Cassius usf., verteidigen.

1) Boccaccios Eklogen VII u. IX ed. Lidonnici, Città di Castello 1914.
2) Caesar-Scipio-Kontroverse in meinem Poggius Florentinus, Leipzig u. Berlin 1914, S. 164ff.

Die Renaissance ist also nicht einheitlich, weder tyrannenmordend, noch tyrannenschonend. Wenn daher Stefano Porcari in seiner Verschwörung gegen Papst Nikolaus V. 1452 rhetorische Suaden über die Herrlichkeit der antiken römischen Republik hält, so ist es nicht der Humanismus, der ihn zu seinem Versuche, die päpstliche Herrschaft in Rom zu stürzen, gebracht hat, sondern Porcaris Unternehmen bildet ein Glied in der langen Kette römischer Freiheitsschwärmereien, die durchs ganze Mittelalter geht und die sich nunmehr humanistischer Sprache bedient.

Schlechte oder mißliebige Fürsten sind jederzeit im Mittelalter wie in der Renaissance ermordet worden: nunmehr aber trösten sich die einen Mörder mit Johannes Sarisberiensis, Thomas von Aquino und der Bibel, die anderen aber mit Brutus und Timoleon oder gar, wie es just der Fall des frommen Pier Paolo Boscoli war, mit beiden zusammen!

Es war übrigens kein Zufall, wenn im 14. und 15. Jahrhundert die Frage nach der Berechtigung des Tyrannenmordes von den italienischen Juristen besonders lebhaft diskutiert wurde, und wenn man dabei das Mordrecht gegenüber dem Tyrann-Usurpator in der Regel bejahte, es dagegen schwankend ließ gegenüber dem ethischen Tyrannen. Denn das damalige Italien zeigte eine ganze Musterkarte von Tyrannen jeglicher Definition. Allenthalben hatten die freien Kommunen ihr Ende gefunden. Um aus dem ewigen sich selbst zerfleischenden Parteigezänk herauszukommen, hatten sie in der Regel selbst einen tatkräftigen Mann zum Haupte gewählt, zum Podestà und Capitano del popolo. Daraus war dann eine richtige Monarchie geworden, wie bei den Visconti in Mailand, den Este in Ferrara, den Gonzaga in Mantua. Oder auch energische Söldnerführer hatten die Macht an sich gerissen und übten sie dann weise aus wie Francesco Sforza, in der Regel schlecht und gewalttätig wie Ottone Terzi in Piacenza usf.

Eine Verschlechterung der moralischen Führung von den mittelalterlichen Gewalthabern zu denen der Renaissance vermag ich nicht festzustellen. Dagegen bekommen diese Tyrannen in den Berichten der Schriftsteller nun plötzlich ein ganz anderes Aussehen. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts tauchen jene merkwürdigen Gestalten auf, die Jakob Burckhardt mit dem Namen der „furchtbaren Renaissancetyrannen" bezeichnet hat, die „ganz

Bösen", denen etwas Gottverlassenes, Ruchloses und gleichzeitig Gewaltiges und Dämonisches eignet. Gleichzeitig auch gewinnt die üble Bedeutung des Tyrannen als vir fortis an Umfang. In diesem Sinne der Gewalttätigkeit wird „Tyrann" zum allgemeinen Schimpfwort, mit dem jeder seinen Feind belegt: die Florentiner schleudern es gegen Visconti, den conte di Virtù, und er gibt es ihnen zurück. — Woher kommt dieser Glanz von Macht und Ruchlosigkeit?

Man hat schon auf die merkwürdige Ähnlichkeit des letzten Viscontityrannen in der Biographie des Pier Candido Decembri mit antiken Tyrannenviten hingewiesen. In noch viel höherem Maße gilt dies von Ezzelino da Romano, den Carraresen, Sigismondo Malatesta in den Kriegsbullen, die der nach seinem Lande lüsterne Papst Pius II. gegen ihn schleuderte. Man erkennt ohne weiteres: die Romantik führt dem Biographen die Feder. Sie stattet die Tyrannenburg, die arx, mit Lauschröhren, heimlichen Verließen, greulichen Marterinstrumenten aus und modelliert dabei den bösen Fürsten bewußt oder unbewußt ganz einfach nach dem Vorbild des antiken tragischen Tyrannen. Nun fühlen wir plötzlich direkte Reflexe: nicht mehr vom Tyrannen der christlichen Passionen, sondern der Octavia und den Tyrannengestalten des alten Griechenland. Doch es kommt noch weiteres dazu:

Es ist sicherlich eines der Kennzeichen der Renaissance, daß sie die Natur in neuer Weise darstellt und sie verklärt: aus dem mystischen Brüderlichkeitsgefühl heraus gegenüber allem Sprossenden, Atmenden und Leidenden, wie aus den Schilderungen des Goldenen Zeitalters der Antike. Und daß sie ferner auch das Bildnis des Menschen verklärt in der ganzen tausendfach abgestuften Linie, die vom reinsten Ideal des Geistigen, Guten bis zum schwärzesten Ausdruck rein brutaler Körperlichkeit, höchstem Egoismus, ja bis zur romantischen Figur des Bösen überhaupt führt.

Ich wüßte kein lehrreicheres Beispiel als just Machiavellis Bildnis des Cesare Borgia. Erst schildert er in den diplomatischen Relationen das Verhalten des Borgia während der Condottierenverschwörung in all seinem angstvollen, unsicheren Zögern und Schwanken. Dann aber von einer Redaktion zur anderen dieser nämlichen Berichte bis zum Principe und den Discorsi wird der Borgia immer unähnlicher der Realität: er wird immer mehr zu dem reinen Idealbild jenes uomo virtuoso, jenes Ausdrucks höchster

Manneswürde, dessen furchtbarer Energie und furchtlosem Ausharren kein Widerstand weder auf Erden noch im Himmel gewachsen ist, nicht einmal der des Schicksals und der Sterne.

Und so sehen wir auch die Figur unseres alten Tyrannen wieder auftreten, doch von einem neuen Lichte umflossen, in Biographien und Historien: vor allem aber auf dem Theater. Erst in der Tragödie über Ezzelino da Romano von Albertino Mussato, dem Zeitgenossen Dantes, dann in weitem Abstand in all den klassizistischen Tragödien des Cinquecento bis zu Shakespeare. Um all diese Tyrannen webt das Dämonische. Allein es haftet ihnen in Italien zu viel Rhetorik und Romantik an, es fehlt all diesen Bühnenhelden die tiefe menschliche Lebenswahrheit.

So gehen Dichtung und Wirklichkeit aufs wundersamste verschlungen und sich gegenseitig beeinflussend durch die Jahrhunderte.

Was dabei wechselt, ist nicht das abgebildete Original, sondern die Technik des Porträts. Ja, was der Mensch als Großes empfindet in Gut wie Böse, das gibt er sogar gerne in den alten traditionellen Bildern und Kunstformen wieder. „Io ho sentito dire", sagt Machiavelli, „che il mondo fu sempre ad un modo, abitato da uomini, che hanno sempre avuto le medesime passioni e sempre fu chi serve e chi comanda, e chi serve mal volentieri e chi serve volentieri, e chi si ribella ed è ripreso".[1]) —

1) Machiavelli, cit. aus Ribellione della Valdichiana Opp. ed. Passerini III, S. 366.

WILLENSFREIHEIT UND ASTROLOGIE BEI MARSILIO FICINO UND PICO DELLA MIRANDOLA

Von Hans Baron.

Im Jahre 1494 veröffentlichte Johannes Pico della Mirandola zwölf Bücher *Disputationum in astrologiam*, das berühmteste und stoffreichste Werk, das zur Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit gegen die Lehre von der Allmacht der Gestirnseinflüsse geschrieben worden ist. Genau ein Menschenalter später, 1524, nahm Erasmus von Rotterdam mit seiner Streitschrift *De libero arbitrio* die Aufgabe auf sich, die menschliche Willensfreiheit gegen Luthers Glauben an die Allmacht des göttlichen Willens im Menschen zu verteidigen. Beide Male waren durch Übergriffe sehr verschiedener Gegner scheinbar Selbständigkeit und sittliche Autonomie des Individuums bedroht; beide Male ergriff ein Humanist die kriegerische Feder, um zu beweisen, daß der Wert des Menschen in seiner Freiheit zu sittlicher Wahl, daß seine Auszeichnung vor allen übrigen Lebewesen in dem Rechte, selber zwischen Gutem und Bösem zu entscheiden, gelegen sei. Zweifellos war dies zwiefache Eintreten führender Humanisten für das *liberum arbitrium* keine zufällige Erscheinung. Ein Grundmotiv der humanistischen Lebensauffassung sprach sich darin aus. Trotzdem ist die Annahme irrtümlich — so verführerisch sie scheint —, allein in dieser mit hochgemuten Worten verfochtenen Freiheitslehre, als einer notwendigen Konsequenz der humanistischen Überzeugung von der „Würde des Menschen", sozusagen die Quintessenz der humanistischen Weltanschauung selber zu erblicken. Die Fragen und Einsichten, die dem Humanisten aus seiner neuen Stellung zu Mensch und Welt erwuchsen, waren zu mannigfacher Art, als daß sie sich in einem so wesentlichen Punkte in einer Lösung hätten erschöpfen lassen. In seiner Stellung zur Astrologie — man pflegt dies heute zu sehr zu vergessen — mußten andersartige Motive wirksamer werden,

sobald wissenschaftliche Interessen an den Naturgesetzen, die hinter den siderischen Einflüssen verborgen schienen, das Übergewicht gewannen. Dann konnte der Humanist die Astrologie nicht, wie Pico, kurzerhand als unkritischen Aberglauben verachten, sondern durfte es als eine Aufgabe des kritischeren Beobachtungssinnes seines Zeitalters betrachten, den wissenschaftlichen, ja, wie es schien, exakt naturwissenschaftlichen Kern der Gestirnslehre, die allein ein verständliches und berechenbares Bild der natürlichen Wirklichkeit im Sinne der Zeit zu geben versprach, von den anmaßlichen und gefährlichen Phantasmen des Mittelalters zu reinigen. Kurz, wer unter den Humanisten ernsthaft naturwissenschaftliche Interessen verfolgte — und das taten unter den Italienern viele der bedeutendsten —, mußte ebenso begierig die astrologischen Naturgesetze nach Kräften erforschen, um sie zu nutzen und zu beherrschen, wie eifrig sein, die menschliche Freiheit gegen den müden Fatalismus, der aus dem unbeschränkten Glauben an ihre Allmacht floß, mit philosophischen und theologischen Gründen zu verteidigen.

Wenn man den Blick von Picos blendendem Auftreten nicht beirren läßt, so muß man feststellen, daß zum mindesten in Italien das humanistische Interesse dieser naturwissenschaftlich-exakten Ausgestaltung der Astrologie nicht weniger zugute kam als ihrer Bekämpfung im Namen der Würde des *liberum arbitrium* des Menschen. Ein Ausgleich zwischen astrologischem Naturgesetz und menschlicher Willensfreiheit — dies war überwiegend das Ziel der naturwissenschaftlich interessierten Humanisten Italiens. Auch wenn man dabei von vielen geringeren Geistern absieht, bei denen die Wiederbelebung der antiken Autoren ganz selbstverständlich zugleich zu einer Renaissance der astrologischen Naturwissenschaft der Alten führte, so bieten uns die Gestalten Giovanni Pontanos, des auf allen Gebieten des Geistes bewußt modern vorwärtsstrebenden Führers der neapolitanischen Humanistengruppe, und Marsilio Ficinos, des Hauptes der Florentiner Platoniker, zwei charakteristische, vielfach einander ähnliche Beispiele des Strebens nach einer solchen Umbildung der Astrologie. Beiden galten, auf dem Höhepunkt ihres Denkens und Schaffens, Temperament und Charakter des Menschen in weitem Maße als abhängig von seiner physischen Konstitution, und diese wieder von der Gestirnen-

Stellung bei seiner Geburt. Beide ließen es sich angelegen sein, eine astrologisch erklärende Temperamentenlehre möglichst exakt auszubilden (Pontano in Form einer, wenn man so sagen darf, astrologischen Psychologie, Ficino mehr in einer astrologischen Medizin), und beide suchten nach einem Wege, der neben aller siderischen Bedingtheit für die sittliche Freiheit des Menschen Raum ließ. Pontano freilich, dem theologische und religiöse Probleme kaum am Herzen lagen, war die Verteidigung des *liberum arbitrium* eine minder dringliche Angelegenheit als dem Florentiner. Auch er fügte sie deutlich sichtbar seiner Lehre ein (schon deshalb, um keine Schwierigkeiten bei der Kirche zu finden), bekümmerte sich dann aber mehr um die wissenschaftliche Erkenntnis der siderischen Abhängigkeiten als um die logischen Schwierigkeiten, die dadurch etwa für die Sache der Willensfreiheit entstanden. Von keinen inneren Skrupeln gequält, zeigte er sich daher in seinen Überzeugungen unerschüttert, als im Jahre 1494 der heftige Angriff des Grafen von Mirandola gegen das Recht jeder astrologischen Methode erfolgte.[1] Picos Kritik treffe nur die gewöhnlichen astrologischen Wahrsager und Marktschreier, meinte Pontano damals; die auf der Divination eines wahrhaft wissenschaftlich gebildeten Geistes beruhende höhere Astrologie habe er davon nicht zu unterscheiden vermocht. Und dieses Urteil blieb nicht vereinzelt. Lucio Bellanti aus Siena, eine Autorität in Sachen der Astrologie, ließ schon vier Jahre später, 1498, eine scharfe und treffende *Astrologiae defensio contra Jo. Picum Mirandulanum* folgen. Und wirft man dann den Blick auf die folgenden Jahrzehnte, so ist kein Zweifel, daß noch für lange nicht Picos scheinbar so moderne Leugnung der Astrologie in den Augen vieler geistig führender Zeitgenossen, in Italien wie jenseits der Alpen, den Sieg behielt, sondern jener Versuch, ihren naturwissenschaftlichen Keim und — fügen wir im Hinblick auf die Platoniker hinzu — die religiös-metaphysische Wurzel, die in ihr vorhanden war, auf verbesserter Grundlage zu entfalten. Noch ein Tycho Brahe sprach fast ein ganzes Jahrhundert später über die Wirkung jener Gegenschrift des Bellanti das Urteil aus, sie habe Picos Einwendungen widerlegt.

1) Über Pontanos Stellung zur Astrologie und zu Pico della Mirandola im Jahre 1494 vergleiche man die ausgezeichneten Ausführungen bei Benedetto Soldati, La poesia astrologica nel quattrocento, Firenze 1906, S. 229ff.

Wie aber verhalten sich dann die philosophischen Motive, die Picos Leugnung der Existenz jedweder Astrologie veranlaßten, zum Platonismus des Florentiner Kreises, mit dem der Graf in den 80er und 90er Jahren in einer so engen Verbindung stand, daß man ihn selber späterhin (m. E. freilich nicht ganz zu Recht) als ein Glied dieses „Florentiner Platonismus" auffassen konnte? In der Tat gab es in jenen Jahrzehnten in Florenz zwei bedeutende Geister, beide Freunde Picos, die damals ebenfalls für den astrologischen Wahnglauben nur ein ironisches Lächeln hatten: Paolo Toscanelli, der berühmte Geograph, und Angelo Poliziano, der große Philologe. Beide aber waren bloß Männer ihres Faches, trotz aller weiten humanistischen Bildung. Durchschlagende philosophische Argumente hätte Pico von ihnen nicht übernehmen können; „Platoniker" in eigentlichem Sinne waren sie zudem nicht. Wenn Pico Hauptmotive seines Angriffs der Ideenwelt des Florentiner Platonismus entnommen haben sollte, so müßten ihm diese aus Gedankengängen Marsilio Ficinos zugewachsen sein, des überragenden philosophischen Geistes dieses Kreises, der überdies einer seiner nächsten Freunde wurde. Auf Ficinos philosophische Stellung zu den großen Aspirationen der zeitgenössischen Astrologie muß sich daher das Urteil gründen, ob Picos anti-astrologische Streitschrift des Jahres 1494 nicht nur allgemein im Humanismus Italiens, sondern selbst innerhalb des Florentiner Platonismus wirken mußte wie ein kecker Husarenstreich in einer alles andere als klaren und eindeutigen Lage des Kampfes.

Pico selber hat uns in seiner Schrift Nachricht über die Stellung des Freundes zur Astrologie gegeben. „Auch unser Marsilius", berichtet er dem Leser, „wandte sich offen gegen die Astrologen, im Anschluß an Plotinus, durch dessen Kommentierung er die Sache des Platonismus sehr förderte. Wenn er nun in seinen Bemühungen um die menschliche Gesundheit bisweilen auch vom Himmel her Hilfe zu gewinnen sucht, so wünscht er diese mehr, als daß er an sie glaubt. Ich kann als naher Freund seine Stellungnahme genau bezeugen und brauche auch diese Torheit nicht zu verheimlichen, da er mir andererseits oft in dieser Angelegenheit auch wirkungsvolle Mahnungen gab und wir zusammen über nichts ergiebigeren Anlaß zum Scherzen und zum Lachen fanden als über die vanitas der Astrologen — vor allem, wenn sich als Dritter

Politianus zu uns gesellte, semper omnium superstitionum mirus exibilator."[1]) Mit anderen Worten: Ficino hätte sachlich in der Ablehnung jeder Astrologie eigentlich in seinem (Picos) Lager gestanden, nur sei die Inkonsequenz seines Denkens, die bisweilen den Wunsch zum Vater des Gedankens werden ließ, dieser Gegnerschaft hinderlich gewesen. Dies Urteil über Ficino ist im ganzen auch dasjenige der Nachwelt geblieben: Pico scheint in seiner Stellungnahme gegen die Astrologie ausgesprochen zu haben, woran Ficino hauptsächlich Temperament und persönliche Schwäche hinderten. Und doch müßte Pico, trotz seiner Versicherungen, als ein parteiischer Gewährsmann gelten. Seine Worte über Ficino stehen im ersten Buche der „Disputationen", dessen Aufgabe es ist, zu zeigen, daß alle großen Geister aller Völker und Zeiten „im Grunde" radikale Gegner der Astrologie gewesen seien. Neben Plato und Aristoteles werden da Plotin wie Averroes und Avicenna als solche ausgegeben. Man weiß aber, in welcher Weise sie es waren: Sie bekämpften Hauptsätze der überlieferten Astrologie als leichtfertig, um kritischere astrologische Methoden an deren Stelle zu setzen. Sollte da die Darstellung von Ficinos Denkart glaubwürdiger sein? Ist für Ficino, auch wenn man zugibt, daß die Verteidigung der Willensfreiheit schon aus religiösen Motiven eine weit entscheidendere Rolle bei ihm spielte als bei dem weltmännisch kühlen Pontano, alle Hinneigung zur astrologischen Temperamentenlehre wirklich nur ein Spiel ohne rechte Verantwortung gewesen?

Freilich, auf den ersten Blick scheint Ficino selber durch die Art, wie er Picos Angriff, den er auch als gegen sich gerichtet ansehen mußte, aufnahm, Picos Urteil zu bestätigen. Am 20. August 1494 schrieb er Polizian unter dem frischen Eindruck der Lektüre einen Brief, dessen (bei dem Bemühen, alle früheren Behauptungen vorsichtig abzuschwächen, nicht eben leicht faßbarer) Inhalt auf folgende Punkte hinauskommt:[2]) 1. die eigentliche Technik der überlieferten Astrologie, ihre *imagines* (Sternbilder) und *regulae*, habe er nicht anders als Pico und Polizian, darin zugleich im Einklang mit allen Platonikern, stets verlacht und in seinem Kommentar zu Plotins „Enneaden" kritisch hart angegriffen; was er von

1) Io. Pici Opera Omnia, Basileae 1601, p. 281.

2) Marsilii Ficini Opera Omnia, Basileae 1561, vol. I, p. 958.

den alten Platonikern in seine eigenen Schriften übernommen habe, sei überhaupt nur die Lehre, „die Weltseele habe die himmlischen Körper erzeugt, den Himmel selbst wie die einzelnen Sterne, und daher auch die Sternbilder, falls es dort [am Himmel] überhaupt solche gibt"; 2. habe er, Ficino, nun freilich in den Büchern *De vita* und *De sole et lumine* astrologischen Heilmethoden in der Medizin das Wort geredet und dabei auch jene *imagines* und *regulae* nicht immer unbedingt verworfen; „obwohl ich nämlich nicht glaube, daß ihnen eine zuverlässige Erkenntnis innewohnt, so folge ich in jenen Büchern doch nicht nur demjenigen, was von den Gelehrten sichergestellt ist, sondern auch dem, was vielen als wahrscheinlich dünkt, nur um nichts unversucht zu lassen, was nach der Meinung irgendjemandes für das Leben heilsam sein könnte; . . . weshalb ich im Vorbeigehen dort manches zusammentrage, von dem ich vielleicht minder hoffe als nur wünsche, daß es nützt;" und 3. wolle doch in beiden Schriften vieles mehr als eine in halb poetischer Weise vorgebrachte moralische „Allegorie" als im Sinne einer endgültigen astronomischen Erkenntnis aufgefaßt werden. — Aus dieser Antwort spricht sowohl Ficinos weiches, ängstliches Temperament wie eine deutlich sichtbare Erschütterung seiner bisherigen Überzeugungen. Aber der Freund der Astrologie weicht doch keineswegs auf der ganzen Linie zurück. Zwar läßt er hinter den Angriffen, die er im Enneaden-Kommentar gegen die herkömmliche astrologische Technik geführt hatte, seine gleichzeitige Beschäftigung mit astrologischer Medizin und den aus der neuplatonischen Lehre von der Weltseele folgenden astrologischen Theoremen ungebührlich zurücktreten; aber er verschweigt oder widerruft diese Tätigkeit nicht. Sein Glaube an ihre Richtigkeit zeigt sich im Augenblick erschüttert, und, seiner Art entsprechend, sucht er deshalb, seine früheren Behauptungen abzuschwächen; aber ihre Unrichtigkeit steht ihm doch ebensowenig fest. Es ist ganz deutlich, daß er die Arbeit an dieser „astrologischen Naturwissenschaft" als eine ernste, wenn auch schwer bezwingbare Aufgabe empfindet, nicht aber als die Folge einer Schwäche seines wissenschaftlichen Charakters, deren er sich zu schämen hätte.

Beides, Gegnerschaft gegen die herkömmliche Astrologie wie Arbeit an einer neuen astrologisch-medizinischen Methode, gehörte eben unzertrennlich zu seinem Lebenswerk. Auch seine Bemühungen um

eine exakte astrologische Medizin entsprangen bei ihm einem Herzensbedürfnis: Ficino war Melancholiker, psychischen Depressionen und Ebbezeiten in hohem Maße unterworfen. In seinem Horoskop hatte Saturn, das Gestirn, das diese Geistesanlagen erzeugt, eine beherrschende Stellung. Daß zwischen beidem ein Zusammenhang bestünde, hat er nie bezweifelt. Als er um die Mitte der 70er Jahre, zur Zeit, wo das große Hauptwerk der „Theologia Platonica" schon abgeschlossen oder mindestens fertig konzipiert war, also gerade auf dem Höhepunkt seines Schaffens, wieder von trüber Stimmung und innerer Unsicherheit befallen wurde und die Schuld hieran in einem Briefe an seinen Freund Giovanni Cavalcanti der „Bösartigkeit seines im Zeichen des Löwen rückwärtsschreitenden Saturn" zuschob, verwies ihm dieser nicht etwa die astrologische Motivierung überhaupt, sondern tröstete ihn mit einer anderen, „richtigeren" Deutung der vom Saturn ausgehenden Wirkungen: Weisheit und Gedächtnis des Denkers, meinte Cavalcanti, seien ebenfalls Geschenke dieses trägen Planeten; Plato selber sei ein Saturnkind gewesen.[1]) Dies waren alte antike Anschauungen; besonders der Neuplatonismus hatte sie ausgebildet. Wenn sich der kleine, weiche und sensible Mann, der so gern sich selber den Puls seiner seelischen Gesundheit fühlte, über den Sternenfatalismus erheben wollte, mußte er sie aufnehmen und den Einfluß seines Gestirns in diesem positiven Lichte begreifen lernen. Der Saturn blieb dann zwar ebenfalls der Erreger der schwarzen Galle und der Melancholie; doch brauchen diese, von medizinischer Einsicht gezügelt und dosiert, nicht unheilvoll zu wirken, sondern können den Menschen schaffen, der sich vom lauten Treiben des Tages nicht melancholisch, aber besinnlich in sich zurückzieht, den Denker und den Forscher, der sich vom Irdischen löst. Wie sich aus diesen Gedankengängen eine neue p o s i t i v e Lehre vom Saturnseinfluß bildete, die in der Hochrenaissance weite Verbreitung hatte und in Dürers Blatt der *Melancolia* ihre bekannteste bildliche Gestalt gewann, ist uns erst jüngst in einer feinen Monographie geschildert worden.[2]) Ficinos medizinische Hauptschriften *De vita caelitus comparanda*

1) Der Brief Ficinos an Cavalcanti und dessen Antwort in Ficini Opera I, p. 731 ff.
2) Erwin Panofsky und Fritz Saxl, Dürers „Melancolia I". Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung (Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 2), Leipzig 1923. Über Ficino hier eingehend S. 32 ff.

und *De studiosorum vita producenda*, beide im Jahre 1489, also nur ein halbes Jahrzehnt vor Picos Angriff geschrieben, zogen die Summe dieser neuen positiven Lehre, wenn man so will, einer Lebensarbeit. Außer dem Saturn wurden hier auch die übrigen Gestirnseinflüsse nach Plotinscher Methode, unter Bekämpfung der weitergehenden Mythologien der hergebrachten Astrologie, als natürliche Quellen psychisch-körperlicher Kräfte, und damit auch der Temperamente, aufgefaßt. Ficinos ganze Hingabe an den Neuplatonismus hing zu einem Teil mit diesen medizinisch-astrologischen Interessen zusammen.

In dem großen Kommentar zu Plotins „Enneaden", der in die Zeit von 1486 bis 1490 fällt, kam eine verwandte Seite der neuplatonischen Anregungen zum Ausdruck. Im Anschluß an Plotin, doch selbständig in dessen Bahnen weiter denkend, maß und modifizierte Ficino hier die wichtigsten astrologischen Lehren grundsätzlich nach einem nach Möglichkeit exakt-physikalischen Grundprinzip. Alle Meinungen, die Kraft eines Gestirns könne durch den Aspekt eines anderen oder durch die Konjunktion mit diesem in seinem Wesen verändert werden — heißt es da —, seien hinfällig; denn eine natürliche Energiequelle bleibe stets die gleiche, nur ihre Wirkung könne beim Zusammentreffen ihres Kräftestromes mit anderen vermehrt oder vermindert werden. Und immer hänge diese Wirksamkeit von realen Entfernungsänderungen der Gestirne ab; die übliche astrologische Manier, den Himmel in arithmetische Felder einzuteilen und dann an eine wesentliche Änderung der Wirkungskraft zu glauben, weil ein Gestirn zufällig eine gedachte Linie überschreitet, sei ebenso töricht, wie die Annahme, zwei Gestirne „blickten einander an", als ob sie Augen auf einer Gesichtsseite hätten und nicht allein die Änderung der Entfernung eine Rolle spiele. Und ebenso trifft die Zuweisung der üblichen „Gestirnshäuser" an die Planeten die grundsätzliche Kritik, daß es rein mathematische Willkür sei, einen für feurig geltenden Planeten, wie den Mars, gerade im Bilde der „Wage" am wirkungsärmsten werden zu lassen, statt etwa in den „Fischen", denen die Astrologen sonst so leicht bereit seien, „feuchte" Wirkungen zuzuschreiben, u. dgl. mehr. „Wenn also die Sterne" (dies Fazit ist das deutlichste Zeichen für den wissenschaftlich-physikalischen Charakter von Ficinos Betrachtungsweise) „das alles auf natür-

liche Weise bewirken, so schaffen sie nichts anderes, als was nach dem ununterbrochenen Laufe [tenor] der Natur geschieht. Nicht Propheten erzeugen sie daher, nicht Wunder, denn diese bringt allein die Gottheit hervor; doch auch zu Theologen und Mathematikern bestimmen sie den Menschen nicht, denn deren Wesen wird dem Geiste und der Bildung, nicht den Sternen verdankt."[1])
Wenn man auf diese Seite von Ficinos Plotin-Kommentar und seiner Schriften „Über das Leben" die Aufmerksamkeit richtet, so so sieht man deutlich, daß der Florentiner Neuplatoniker damals auf seine Weise einem ähnlichen Ziele zusteuerte, wie gleichzeitig Pontano in Neapel. Man konnte eben das Recht der Willensfreiheit aus religiösen und humanistischen Motiven verfechten und brauchte dennoch vor dieser Art naturwissenschaftlicher Astrologie keineswegs von vornherein zurückzuschrecken. Beides hatte sich in ähnlicher Weise ja schon bei Plotin zusammengefunden. Ficino nannte daher in seinem Kommentar diejenigen, die darüber hinaus fatalistisch an die Unabänderlichkeit der Gestirnseinflüsse glaubten, kurzweg *plebeios astrologos*, Verfechter eines Irrtums, den echte, wissenschaftliche Astrologen wie Ptolemäus nie geteilt hätten. Wenn aber eine reinliche Lösung des großen Exempels scheinbar so nahe lag, warum zeigte Ficino sich dann bei Picos Angriff im Jahre 1494 schwankend? Warum brachte er es damals nicht über sich, klar und selbstbewußt — wie Pontano — zwischen dem zu scheiden, worin er mit Pico denselben Weg ging (der Verteidigung der Willensfreiheit gegen den Gestirnsfatalismus), und dem, worin er Picos Hiebe als stumpf empfinden mußte (der prüfungslosen Ablehnung aller, selbst der physisch-kausalen Wirkungen der Sterne, außer unmittelbar durch Wärme und Licht)? War es wirklich nur sein weicher, zu leicht beeinflußbarer Charakter, der ihn zu keiner beherzten Ablehnung der über seinen eigenen Standpunkt hinausgehenden Sätze Picos kommen ließ? Mir scheint, seine Unsicherheit in der ganzen Frage der Astrologie während der 90er Jahre beruhte auch auf wohl verständlichen sachlichen Gründen, die sich aus einer weiteren, bisher nur kurz gestreiften Haupttendenz seines astrologischen Denkens ergaben.

1) Vgl. Ficini Opera II, p. 1610ff. Der Schluß lautet: „Neque rursus, cum stellae faciant haec more naturae, aliter vel alia faciunt, quam fieri possit tenore naturae... Non ergo prophetas efficiunt, non miracula, quae fieri debent divinitate; non theologos, non geometras, qui mente fiunt et arte..."

Mit den geschilderten kritischen Gedanken war Ficino von Plotin zugleich noch eine zweite, sehr abweichende Richtung der Astrologie zugekommen, die von Picos Angriff empfindlicher getroffen werden mußte. Plotin hatte aus den Bedürfnissen einer mystischen Religiosität, die den rationalen griechischen Wissenschaftsbegriff mit göttlicher Offenbarung und Prophetie als höheren Quellen der Erkenntnis vermengte, auch die Astrologie, trotz aller Kritik, zu einem Vehikel göttlicher Offenbarung und Prognose gemacht. Die Sterne, so lehrte er, sind nicht nur kausale Beweger der irdischen Dinge, sondern bedeuten oft zugleich eine Zeichenschrift, in der die Kräfte, die das All durchfluten, auf dem in mitschwingender Sympathie bewegten Himmel wie auf einem beweglichen Wasserspiegel ihren Eindruck hinterlassen. Und die daraus ablesbaren Kräfte erschöpfen sich für Plotin keineswegs in den physikalischen, von denen bisher die Rede war. In der mystischen Lehre des Neuplatonismus sind es vor allem geistige, göttliche Kräfte, die in der Welt wirken und weben; Äußerungen einer „Weltseele", deren Atmen, die erste und stärkste Kraft der Welt, ihren Ausdruck in jener Sternenschrift am Himmel findet, so daß derjenige, der diese zu lesen versteht, etwas vom Fatum und göttlichen Willen erfaßt. Auf diese Weise trat die alte mystisch-mythologische Astrologie bei Plotin, kaum daß sie von der Tür fortgescheucht war, wieder durchs Fenster herein. Das Gleiche ereignete sich nun auch bei Ficino, Plotins Schüler. *Quomodo caelestia significant, etiam quae non faciunt*, lautet gleich die Überschrift des zweiten Kapitels seines Kommentars zu Plotins *Liber de caelo*. Und höchst charakteristisch führt darauf derselbe Kommentar, dessen exakt-naturwissenschaftliche Bestrebungen sich in anderen Partien so folgerecht äußerten, im einzelnen aus: „Die Gestirnsgeister wissen in Ewigkeit nicht nur von dem, was sie selber vermittelst ihrer Gestirne bewirken, sondern auch, welche *causae elementales* sich damit verbinden werden, auch was die [übermenschlichen] rationalen Geister mit Hilfe der Himmelskörper oder der Natur oder durch Schicksal oder [besonderen] Ratschluß ins Werk zu setzen beabsichtigen." Mit anderen Worten: die Sterne erscheinen hier als eine Geheimschrift, in welcher Gott, gleichwie in anderen Prophezeiungen an die Menschheit, zum Astrologen spricht. Gefährliche Ausblicke eröffneten sich damit; — Ficino ist ihren Weg niemals zu Ende ge-

gangen. Er hat es immer mit Vorsicht vermieden, diese astrologische Quelle göttlicher Offenbarung mit jener historischen Prophetien-Reihe zu verbinden, die er von Zoroaster und Hermes Trismegistos zu Plato und Plotin, zu Moses und den Propheten zu ziehen pflegte, — obschon es nahe gelegen hätte, die alten Prophetien, nach neuplatonischem Vorbilde, auf richtige astrologische Deutungen zurückzuführen. Aber daß überhaupt eine Verbindung des göttlichen mit dem menschlichen Geiste durch die Vermittlung geistbeseelter Himmelsmaterie erfolgen könne, das war ein Grundpostulat seiner ganzen neuplatonisch-wundergläubigen Mystik.

Ganz anders Pico della Mirandola! Sein Grundprinzip, in dem seine strikte Ablehnung jeder Möglichkeit der Wirkung himmlischer Körper auf menschliche Seelen und Charaktere den letzten Anlaß hat, ist die volle und unbedingte Scheidung des Geistes von der Materie, die jeden mystisch-wunderbaren Dienst des einen für die andere ausschließt.[1]) In Picos Religiosität kennt man seit langem entsprechende Züge einer Vergeistigung der Wunderauffassung, die den Glauben an übernatürliche Beeinflussungen der Materie leise zurücktreten ließ und später durch ihre Wirkung auf Zwingli, Erasmus und andere reformatorische Gruppen des Nordens bedeutsam wurde für eine geistig-symbolische Auffassung des Wunders in der Religion. Weit stärkere Durchschlagskraft noch gewannen dieselben Motive bei Pico auf dem weniger gefahrvollen Felde der Astrologie. In dieser machten sie ihn zum grundsätzlichen Gegner der magischen Lehren von einer hylozoistischen Allbeseelung der Materie, die seit Ficinos Büchern „Über das Leben" sonst eine so entscheidende Bedeutung für das Renaissance-

---

1) In charakteristischer Ausführung enthält diesen Gedanken z. B. Buch IV, Kap. 3 der *Disputationes*: „Quod si respondeant illa quidem a deo disponi et ordinari, sed a deo per coelum sideraque compleri, quorum virtus et efficacia tanta sit, nimis quam absurde dicere revincentur, siquidem intercedentes istae causae inter deum et nos, sicuti humiliores deo, ita sublimiores hominibus esse debent; nec quae ratione consilioque peraguntur, qualia nostra sunt, per irrationalia corpora decet ab autore primo disponi, sed quemadmodum ille elementariam molem, utpote deteriorem, per coelestem, quae melior est, regit et moderatur: ita res humanas non corporum, sed angelorum mysterio, qui natura dignitateque mediant inter nos et deum, convenit gubernari. Quare, cum a deo descendis ad terram, descende per coelum; cum a deo descendis ad homines, descende per angelos!" (Pici Opera, 1601, p. 356).

Denken gewannen. Und auch darüber hinaus liegt hierin sicherlich eine wichtige, bisher nicht genügend gewürdigte Wurzel von Picos ganzer, grundsätzlich ablehnender Stellung zur Astrologie, indem die kritische Stimmung, die aus diesen Voraussetzungen entstand, ihn selbst auf dem Gebiet der rein körperlichen Himmelsbeeinflussungen, weit entschiedener als Ficino im Plotin-Kommentar, zu der bekannten Ablehnung jeder anderen physischen Wirkung der Sterne als der des Lichtes und der Wärme führte.

Wenn man sich derart die Unterschiede in den Voraussetzungen der beiden „Platoniker" vergegenwärtigt, so darf man — meine ich — vermuten: Die Unsicherheit Ficinos bei Picos Angriff in den 90er Jahren erklärte sich zum guten Teile aus dem damaligen widerspruchsvollen Stande seiner astrologischen Ideengänge. Wenn er sich in dem Antwortsbriefe an Poliziano halb und halb als einen Weggenossen der Freunde ausgab, so beruhte diese Behauptung, soweit sie nicht nur seiner Ängstlichkeit zuzuschreiben war, auf einer Verkennung der Differenzen in den beiderseitigen Grundlagen des Urteils. Die Beobachtung, wie verschieden der philosophische Unterbau für die Verteidigung der Willensfreiheit bei beiden tatsächlich war, wird denn auch zur Gewißheit, wenn man zuvor den Blick auf den Ficino der 70er Jahre lenkt, der in die magisch-astrologische Richtung Plotins mit den daraus entstehenden Unsicherheiten und Zweifeln an der eigenen Überzeugung noch nicht verwickelt war. Damals, im Jahre 1477, 17 Jahre vor Picos berühmtem Angriff, hatte auch Ficino sich an die Abfassung eines anti-astrologischen Werkes gemacht, eines *Liber de providentia dei et humani arbitrii libertate* (wie der Titel wohl anfangs lauten sollte), *in quo agitur contra astrorum necessitatem fatumque astrologorum.* Daß diese Apologie der Willensfreiheit im Sommer 1477 vorbereitet wurde, wissen wir aus der Datierung des Briefes, in dem Ficino diese Mitteilung an Francesco Marescalchi sandte, auf den 28. Juni dieses Jahres.[1]) Die Aussicht, einen entschei-

1) In Ficini Opera I, p. 776. Fast wörtlich übereinstimmend auch schon in einem Briefe an Bernardo Bembo vom 14. Juni 1477, Opera I, 771: „Compono librum de providentia dei atque humani arbitrii libertate, in quo illa astrologorum iudicia, quae providentiae libertatique detrahunt, pro ingenii facultate redarguo." Der oben im Texte gleich darauf zitierte Brief an Francesco Gazolti über den Fortgang der Arbeit am Traktat ist leider undatiert. Er folgt im Epistolar demjenigen an Marescalchi an achter Stelle. Die letzte Datierung, die vorangeht, ist vom 1. VIII. 1477, die nächstfolgende vom 25. V. 1479. Man wird den Brief an Gazolti also

denden Streich gegen das fatalistische Astrologenvolk zu führen, hielt ihn damals ebenso in Spannung wie anderthalb Jahrzehnte danach Pico della Mirandola. Ein wenig später konnte er schon das Vorwort seiner Schrift mit triumphierenden Worten dem Grafen Francesco Gazolti übersenden. Er sprach von dieser jetzt bereits wie von einem abgeschlossenen Werke, und auch der Titel war bestimmter, aggressiver geworden: „Contra vana astrologorum iudicia" lautete er jetzt, und in der Tat enthielt das mitgesandte „Prooemium" in wenigen Worten den denkbar schärfsten Angriff gegen diese. Dreierlei „verderbenbringende Irrtümer" (*perniciosi errores*) wirft es dem Sternenfatalismus vor: Er bestreite Gott seine Vorsehung und Weltregierung, führe durch die Annahme, die Sterne veranlaßten mit Notwendigkeit auch verbrecherisches Tun, zum Glauben an die Ungerechtigkeit der gestirnbewegenden Engel und mache den Menschen, indem man ihm seine Freiheit nehme, zu einem willenlos hin- und hergeworfenen Tiere. Und dann, nach Aufzählung aller schädlichen Wirkungen des Sternenglaubens auf die Seele (er macht den Menschen übermütig oder müde und mutlos, bringt ihn um den Genuß des Unerwarteten oder läßt ihn vorzeitig vor künftigen Gefahren zittern, die doch nicht abzuwenden sind), schließt dieses Vorwort mit Worten voll Zuversicht und Pathos, wie man sie nie erwarten würde, wenn man nur den Ficino der 90er Jahre kennt: „Erhebt euch denn, ihr Philosophen, erhebt euch alle, deren Sinn auf Freiheit und Ruhe steht! Es winkt der Krieg gegen jene ruchlosen Gernegroße, die sich vermessen, durch ihr Wissen um die Zukunft sich Gott gleichzustellen, dem Gotte, der über den Himmeln und höchste Freiheit ist, durch ihr Eintreten für das nur vom Himmel bewegte Fatum die freie Weltenherrschaft zu entreißen. Leihe du, Gott, uns deine Hand zu deiner Verteidigung, ihr die euren, ihr Gestirnsgeister! Sei auch du unserm Beginnen ohne Mißgunst hold, Menschengeschlecht, denn dein kostbarster Besitz, deine Freiheit und deine Ruhe, ist es, die wir schützen!"

Gazolti hat die Schrift, die ihm mit diesen tönenden Worten angekündigt wurde, niemals erhalten. Nach den Fanfaren der Ouverture wurde es stille in Ficinos Epistolar über die Schrift, von deren

— inzwischen war das „Prooemium" fertig geworden — wohl auf das Jahr 1478 oder die letzten Monate von 1477 ansetzen dürfen.

Wirkungen er so Großes erhofft hatte. Die Nachwelt las die einleitenden Worte an Gazolti und fand sich damit ab, daß das Werk selber aus unbekannten Gründen verloren gegangen sei. Ein kluger Kritiker wie Benedetto Soldati half sich gelegentlich auch mit der These, daß das geheimnisvolle Buch in Wahrheit nur jener anti-astrologische Teil des Enneaden-Kommentars gewesen sei, von welchem oben die Rede war.[1]) Und war auch diese Annahme deshalb von vornherein hinfällig, weil der Plotin-Kommentar erst nach dem Jahre 1486 abgefaßt wurde, die Hinweise des Epistolars auf die Anti-Astrologen-Schrift jedoch schon in das Jahr 1477 gehören, so lag Soldatis Vermutung doch der richtige Gedanke zugrunde, daß eine Ficino selber bei der Niederschrift so wichtige Arbeit nicht später spurlos verloren gegangen sein kann, wenn nicht ihr Verfasser selber triftigste Gründe für ihr „Verschwinden" besaß. Welches aber mochten diese wohl sein?

Das eine wenigstens läßt sich zunächst mit Sicherheit sagen: Ficino hat dies liebste Kind seines philosophischen Eifers nach dem ersten groß angelegten Wurfe unfertig liegen lassen. Das unvollendete Manuskript nämlich — nunmehr betitelt *Disputatio contra iudicium astrologorum* —, mitsamt den weiteren Entwürfen und Exzerpten für das Thema, ist uns erhalten im Kodex Magb. XX, 58 der Biblioteca Nazionale Centrale in Florenz, wo ich es vor zwei Jahren bei einer Durchsicht der Florentiner Ficino-Handschriften auffand. Läßt sich nun — das wird die entscheidende Frage, die an den unverhofften Fund zu richten ist — bereits aus diesem Bruchstück erkennen, auf welchem Ideen-Fundament Ficino in jenen Jahren die Apologie des *liberum arbitrium* des Menschen errichten wollte und warum er zuletzt plötzlich sein großes Unternehmen aufgab?

Die autographische Handschrift, so wie sie uns heute vorliegt (bestehend aus 69 Papierblättern in Großoktav), zerfällt in zwei Teile. Der erste (f. 1—29^{v}) bietet in zusammenhängendem Text die bereits fertigen Kapitel in Reinschrift von Schreiberhand, doch häufig mit autographischen Verbesserungen und Erweiterungen Ficinos durchsetzt. Eine Sonderstellung haben darin f. 11—15^{v}. Diese Bogen, eine besondere Papierlage, sind nämlich von einem

1) Ben. Soldati a. a. O. S. 211.

anderen Schreiber geschrieben als die vorangehenden und folgenden Textteile. Offenbar handelt es sich um einen nachträglichen Einschub.[1]) Bei der Analyse der Schrift wird davon näher zu sprechen sein. Der zweite Teil des Kodex (f. 30 bis Ende) befindet sich in einem noch völlig unfertigen Zustand. Er bildet eine bunte Mischung von vorbereitenden Exzerpten aus antiken und christlichen Philosophen und Astrologen, zwischen denen sich mehrere größere, mehr oder minder durchgeführte Entwürfe zur Ergänzung des ersten Teils finden, unter fortwährendem Wechsel von Ficinos Handschrift und von Schreiberhänden.

Der Titel, den Ficino ursprünglich in seinen Briefen angegeben hatte, bezeichnet treffend das Wesen dieser Schrift: Was sie von Picos „Disputationen" schon auf den ersten Blick unterscheidet, ist die innige Verbindung des *liberum arbitrium* mit der *providentia dei*. Picos Schrift setzt von vornherein die Willensfreiheit als eine ohne gedankliche Schwierigkeiten einleuchtende These der Sittlichkeit, Religion und wahren Wissenschaft voraus, die nur gegen die gefährlichen Einwürfe des astrologischen Gestirnsfatalismus verteidigt werden soll; die Frage, wie Welt und Natur beschaffen sein müßten, um Freiheit und Selbstentscheidung des Menschen zu erlauben, stellt sie nirgends in grundsätzlicher Form. Vielleicht liegt hierin doch eine Schwäche von Picos Buch, das seinen Mißerfolg bei vielen scharfen Geistern seiner Zeit mit verschuldete. In Ficinos Traktat steht die wesentliche Verteidigung der Willensfreiheit des Menschen erst am Schluß; sie soll als eine Konsequenz des philosophischen Weltbildes begriffen werden, das unter dem Stichwort der *providentia dei* zuvor ausführlich ohne anti-astrologische Polemik dem Leser dargelegt worden ist. Die Gottes- und Weltauffassung, die Ficino für diesen Zweck entwickelt, trägt einen unverkennbar pantheistischen Zug. Jede Bewegung in der Welt erscheint von göttlichen Kräften ausgelöst; die Welt gewinnt ihr inneres Leben daher, daß sie von Gott

---

1) Daß dieser aber durch Ficino selbst, nicht etwa von fremder Hand vorgenommen wurde, beweist das Übergreifen einer auf f. 11, dem ersten Blatte des Einschubs, befindlichen autographischen Notiz auf die vorangehende Seite mit gewöhnlicher Beschriftung (f. 10^{v}). Die letzten anderthalb Blätter der eingeschalteten Papierlage (f. 14^{v}—15^{v}) sind übrigens unbeschrieben geblieben, ein Beweis, daß die letzte Feile, durch die dieses Stück dem übrigen Texte angeglichen werden sollte, noch nicht angelegt worden ist.

nicht nur geschaffen, sondern stets durchwirkt ist. Aber die Gottheit geht darum doch nicht restlos auf in der Welt. Sie bleibt ein Wesen, das größer ist als diese, auch wenn von ihrer Persönlichkeit auffällig wenig die Rede ist. Nur deshalb trifft Ficino die Gottheit überall in der Welt an, weil diese Welt ein Teil der lebendigen Gottheit ist, nicht aber, weil das Göttliche sich im Leben der Welt erschöpfte, wie es der reine Pantheismus, der keinen überweltlichen Gott bestehen läßt, verlangt. Ficinos Standpunkt ist typischer Panentheismus. Dies wird entscheidend für seine Methode: Argumente einer groß angelegten pantheistischen Weltanschauung, die schon echten Renaissancegeist atmen, mischen sich darin untrennbar mit Schlüssen aus dem Wesen des Weltregiments einer überweltlichen Gottheit.

An der Spitze der Schrift steht der Gedanke: Wenn Gott sich selber liebt, so liebt er, wie jeder Schaffende, nicht minder seine Werke, die aus Materie gebildet sind, welche er seinem eigenen Wesen entnahm, — die also nichts anderes sind als er selbst. Und seine Liebe, die die Welt erhält, muß deren ganzem Reichtum und aller ihrer Mannigfaltigkeit gelten; denn dieser Reichtum, diese Mannigfaltigkeit sind seine Werke, sein eigenes Wesen (f. 3ᵛ—5 der Schrift). Jede Stufe der gottgeschaffenen Welt enthält einen Zug des göttlichen Wesens selber, und Gottes Wirken in der Welt beruht darauf, daß er mit jedem Zuge seines Wesens in einem Teil der Welt Widerhall findet, „so daß er vom Zentrum der einzelnen Weltstufen aus die Weltordnung bewegt, von einer Wesenheit aus alle Wesenheiten, von der Kraft des Lebens her die Einzelleben, vom Geiste her die Einzelgeister" und so fort.[1]) Damit ist auch das innere Wesen der Welt bestimmt: Kein Teilchen der großen Mannigfaltigkeit besteht durch sich allein oder für sich und könnte daher willkürlich durch fremden Zwang verändert werden, auch nicht durch Einwirkungen eines anderen Teils. Ganz klar und deutlich zeigt dies die Natur, wo alle Tier- und Pflanzenarten so wunderbar aufeinander abgestimmt erscheinen, daß das, was eine jede nur aus eigenem Wesen und zu eigenem Nutzen treibt, zugleich auch

1) f. 5ᵛ.: „Per cardinem cuiusque ordinis proprium ipsum proprium versat ordinem; idest per unam essentiam essentias omnes, per vitam vitas, per mentem mentes, per unam similiter animam singulas animas, per naturam naturas, per materiam vero materias."

die Bedingung des Bestands aller übrigen ist (bis f. 9). Könnte es da wohl anders sein mit Wesen und Stellung des Menschen in der Welt? Wenn Gott noch das Geringste in der Natur in seinem Wesen schützt und erhält, könnte er da allein des Menschen Art verachten, dem es einzig unter allen Lebewesen gegeben ist, Gott nicht zu verachten? (f. 9—9^{v}) Des Menschen Besonderheit aber ist das Handeln in Freiheit, nach eigener Vernunft und nach eigenem Willen. Mit Recht sagt „unser Plato", daß die *libertas humani arbitrii* durch Gottes Vorsehung nicht aufgehoben, sondern erhalten wird. „Denn wenn Gott unsere Werke notwendig machte, so legte er auch den unserem Wesen entsprechenden *modus agendi* fest, der für uns Menschen die *libertas nostri iudicii* ist. Denn Gott, der jeder Eigenart [natura] ihre Stelle anwies, bewahrt einem jeden Dinge die Eigenart, die er ihm gab, und entzieht sie ihm nicht wieder: Das Wesen seines Weltregiments ist so die Leitung jedes Einzeldings nach seiner Eigenart!"[1])

Hieran schloß nun Ficino jenen Abschnitt an (f. 11—15), von dem früher gesagt wurde, daß er einen in sich geschlossenen, nachträglichen Einschub darstellt. Man findet darin die philosophische Darstellung derjenigen Gestalt der äußeren Welt, unter deren Bedingungen die Ausstattung des Menschen mit freiem Willensentscheide denkbar ist. Wenn in der sublunaren Körper- und Tierwelt überall auf jede Ursache eine bestimmte Wirkung unabänderlich folgen müßte, mit gleicher Unerbittlichkeit, wie droben „über dem Monde" die Gestirne ihre Bahnen ziehen, so wäre für freies Handeln des Menschen, das in ihren Ablauf modifizierend einzugreifen Macht besitzen müßte, kein Raum. Möglich wird dieses erst, wenn in der Umwelt des Menschen, der „Welt unter dem Monde", nicht eherne Notwendigkeit, sondern „Kontingenz", „Zufall", herrscht, d. h. nicht blindes Ungefähr, aber doch eine Vielheit von Möglichkeiten, deren Auslese bei der Verwirklichung davon abhängt,

---

1) f. 10^{v}: „Divina praevisio, si reddit necessaria nostra opera, reddit necessarium similiter agendi modum. Hoc esse ⟨dico⟩ nostri iudicii libertatem, quoniam deus, naturarum omnium temperator, cuique rei conservat, non subtrahit naturam, quam dederat. Sic dum regit cuncta, singula pro singulorum regit natura; adscendentibus elementis ad adscensum conducit, descendentibus ad descendendum ...; si animos pulsat, quia illi hac et illac sursum deorsumque libere volubiles sunt, pulsat et libere, ita ut alliciat, non trahat, non cogat, sed persuadeat."

ob dieser oder jener Widerstand mit einer an sich notwendig vom Gestirnshimmel her erfolgenden Bewegung zusammentrifft. Die reiche Gotteswelt, die in ihrer Mannigfaltigkeit jedem *modus agendi* sein Dasein gönnt, selbst dem Bösen, das doch Gottes äußerster Gegenpol ist, muß daher notwendig auch eine Stufe der „Kontingenz" besitzen — so führt Ficino zunächst mit logischen Argumenten aus (f. 11). Doch hätte diese logisch-metaphysische Argumentation allein nicht hingereicht. Nichts hindert ja die Annahme, daß die *causae secundae*, die sich hinnieden in der sublunarischen Welt mit den *causae primae*, den Gestirnseinflüssen, scheinbar zufällig treffen, in Wahrheit ihrerseits letzthin auf andere Gestirnseinflüsse zurückzuführen sind, sodaß durch diese vielfache Kreuzung siderischer Einflüsse zwar die Rechnung des Astrologen praktisch aufs äußerste erschwert, die Allmacht der Gestirne an sich aber nicht erschüttert würde. Sobald man die Gestirne droben in den ewig kreisenden, kristallenen Himmelssphären als einzige Quelle jeder irdischen Bewegung, weil als die ständigen Vermittler zwischen dem ersten göttlichen Beweger und der sublunaren Welt, anerkennen zu müssen glaubte, wie dies im aristotelisch-ptolemäischen Weltbilde so nahe lag, war diese Annahme sogar unvermeidlich. Hier hatte sich schon während des Mittelalters der wichtigste wissenschaftliche Anlaß für das beständige Wiederauftauchen des Gestirnsfatalismus geltend gemacht. Thomas von Aquino, der seine Stellung zur Astrologie in drei Hauptwerken ausführlich begründete, hatte diesen Punkt offenbar als so schwierig empfunden, daß er sich jedesmal mit relativ verschiedenen Argumenten half. In der „Summa theologica" (1 qu. 115 art. 6) stützte er sich hauptsächlich nur auf die logische Argumentation, daß alles, was *per accidens* sei, das heißt allein durch das Zusammenwirken mehrerer, sei es auch in sich selber unabänderlicher Ursachenreihen zustande käme, infolge der „Zufälligkeit" dieses Aufeinandertreffens bloß aus den Ursachenreihen selber mit Notwendigkeit nicht abgeleitet werden könne. Aber die Bresche, die sich mit diesem Hauptargument in die Kette der Sternenkausalität schlagen ließ, war, wie gesagt, unvollständig. Wenn alle das Irdische bewegenden Kräfte den Weg über die Sterne gehen müssen, wie Thomas es selber mehrfach ausführt, so blieb, konkret genommen, eben kein Platz für einen nicht aus den sich kreuzenden Gestirns-

einflüssen berechenbaren „Zufall" übrig. Dieser läßt sich nur dann verstehen, wenn das Vorhandensein noch anderer, selber nicht sternbewirkter Substanzen oder Kräfte in der irdischen Sphäre angenommen werden darf. In seiner Schrift „De veritate" (qu. 5 art. 9) warf daher Thomas gegen Avicennas Behauptung, die Gestirne seien die ständigen Überleiter der göttlichen Schöpferursache zu den *res inferiores*, ein: Dies widerspreche dem „Glauben" (der *fides*), wonach Gott die Einzeldinge *immediate* geschaffen habe; die Gestirne dürften als „Mittler" daher nur im regelmäßigen Weltlauf, nicht schon im Schöpfungswerke (*in opere gubernationis, non autem in opere creationis*) gelten, sodaß von Uranfang her in den Dingen noch andere Kräfte als die ihnen regelmäßig aus den Gestirnen zuströmenden enthalten wären. Und in der „Summa contra gentiles" (III, cap. 86) wird auf den hieraus resultierenden Unterschied der irdischen von den himmlischen Bewegungen noch nachdrücklicher aufmerksam gemacht: Während die himmlischen gleichmäßig und unveränderlich verlaufen, sind die irdischen veränderlich und ungleichmäßig (*fluxibilia et non semper eodem modo se habentia*), und daher können die zweiten nicht allein ein Werk der ersten sein. Immerhin: Es bleibt ein Mangel, der diesen Gedankengang des Thomas doch relativ brüchig erscheinen läßt: das Fehlen einer aus dem Wesen des Weltganzen philosophisch überzeugend ableitbaren Quelle dauernder Eigenbewegungen innerhalb der sublunaren Sphäre. In der Regel, und innerhalb der Grenzen der Wissenschaft, strömt in seiner Auffassung eben doch jede körperliche Bewegung letzthin aus den Gestirnen. Auch alle Vorgänge im Menschen sind davon bedingt, soweit sie rein körperlicher Natur oder psychophysisch von dieser abhängig sind. Kein Wunder, daß das *liberum arbitrium* des Menschen in einer solchen Welt philosophisch keinen leichten Stand besitzt, — ihn wenigstens objektiv nicht besitzen würde, wenn ihm nicht schließlich noch die biblischen und kirchlichen Hilfen zu Gebote ständen.

Erst wenn man sich diese Schwierigkeiten des mittelalterlich-scholastischen Naturdenkens im Kampfe gegen die Allmacht der Gestirnseinflüsse vergegenwärtigt, versteht man die Bedeutung des pantheistisch gefärbten Fundaments von Ficinos Apologie: Nur wenn das Göttliche in den einzelnen Stufen der Wirklichkeit unmittelbar wirksam ist, erfüllt die Welt sich allerorts mit

Kräften, die auf keine astrale Quelle zurückgeführt werden müssen. In dem Einschub der Bogen 11—15, von dem oben die Rede war, kommen die Konsequenzen dieses Zusammenhangs von Gott und Welt daher viel einheitlicher als in einigen entsprechenden Ansätzen bei Thomas zum Ausdruck. Es liegt — betont Ficino — in unserer sublunarischen Materie ein Trieb zu vielgestaltiger Umbildung der gleichförmigen Kausalität des Himmels (f. 12: *Quae necessaria iudicarentur ex caelo, apud nos ... contingenter eveniunt ... materia ... omnium formarum semper avida*). Oder es heißt prägnant in einem späten Zusatz (f. 13v), die Ursachen der sublunarischen Welt erhielten ihre Kräfte von der *vita mundi*, also nicht nur auf dem Wege über die Gestirne, *sed etiam proximae per vegetalem animae vim ubique ingentem*, — wobei hier unter *anima* jede lebendig wirkende Kraft, auch der vegetativen Natur, verstanden wird.

Der auf f. 16 wieder beginnende ältere Text knüpft die zuvor als notwendig erwiesene Mannigfaltigkeit des Wirklichen an das bekannte neuplatonische Bild einer vom Göttlichen zum Materiellen hinabgehenden Stufenleiter an. Erst in diesem Bilde gewinnt die vernünftige, freie Menschenseele ihre höchste Bedeutung als die verbindende Kraft zwischen den beiden Daseinssphären der Engel und der körperlichen Materie (f. 17v). „Durch alles kann darum der Menschengeist sich frei hindurchbewegen. Er kann hinabsteigen zu den Körperformen und zur Materie, aber auch hinaufsteigen zu den Engeln und zu Gott. Er kann sich jedem gottgeschaffenen Ding hingeben oder nicht hingeben. Weder wird er von göttlichen Kräften getrieben, denn frei ist er durch göttliche Vorsehung von Anbeginn; noch zwingen ihn natürliche Mächte, denen er weit überlegen ist. Nicht er ist der Spielball dieser Mächte, sondern sie werden von ihm bewegt. Frei also schreitet er durchs Leben."[1])

Im zweiten Teile der Schrift (f. 30s.), der zunächst (überwiegend in Form erst halbfertiger Entwürfe und Exzerpte) alle diejenigen

1) f. 18: „Per omnia igitur libere animus transferre se potest, descendere in formas corporum atque materiam, ascendere ad angelos atque deum; potest in rem quamlibet a deo creatam moveri et non moveri; potest in aliam aeque moveri sicut aliam; neque a divinis compellitur, quorum providentia liber est ab initio, neque a naturalibus cogitur ullis, quibus longe praeest; nec ab eis ipse dependet, immo ipsa inde moventur ... Ergo mentis nostrae voluntas ... libera proficiscitur."

Einzeleinwände und -Berichtigungen gegen die Technik der Astrologen enthält, die auch sonst in der anti-astrologischen Literatur seit den Patristikern allgemein wiederkehren und später von Pico nochmals vollständig zusammengetragen wurden, findet sich noch eine Reihe größerer Abhandlungen zerstreut, die zum Teil als geplante, wennschon nicht abgeschlossene, Ergänzungen der im ersten Teile dargelegten Gedankengänge gelten dürfen. Ausscheiden möchte ich hier freilich die drei ersten dieser Abhandlungen (betitelt *Tres species effectuum, Sidera non faciunt actus hominum* und *De providentia*), weil deren Inhalt ganz in die fertigen Abschnitte des ersten Teils aufgegangen ist und wahrscheinlich einer vorbereitenden Stufe der Arbeit angehörte. Von desto höherem Interesse für die Beurteilung der geplanten Fortsetzung und des vorzeitigen Abbruchs des Buches erscheinen mir die folgenden Partien (f. 52 bis 65ᵛ). In ihnen wird zum ersten Male in dieser Schrift eine eingehende Beschäftigung Ficinos mit der magischen Astrologie des Plotin sichtbar, jener Lehre, die ihn späterhin in so große Zweifel stürzte. Den günstigsten Nährboden mußte dafür der pantheisierende Zug des Weltbilds bieten, das er im ersten Teile seiner Ausführungen dargelegt hatte. Wenn die Gottheit in jedem Dinge unmittelbar wirksam ist, so liegt der Gedanke nur allzu nahe, das „Leben" der Welt nicht bloß in einem Wirken der Teile aufeinander, sondern in einer „Allseele" zu suchen, deren Zustände in den verschiedenen Stufen der sichtbaren Welt mehrfachen parallelen Ausdruck finden, so daß Beobachtung der einen Äußerungsreihe (wie der himmlisch-siderischen) lehren kann, was in einer parallelen (der irdischen) geschehen muß. Oder in anderer Beleuchtung: Wenn Gott dem Menschen durch Zeichen sich offenbaren will — und die Schrift (1. Mose 1) hatte ja ausdrücklich bezeugt, daß die Sterne „den Menschen zu Zeichen werden" sollen —, so mag er sich dabei der Sterne als eines Spiegels der parallelen Ablaufsreihen, also auch der irdischen, bedienen. Kein Zweifel freilich, sobald diese Gedanken einmal ernsthaft durchdacht wurden, mußten sie Ficinos ursprünglichen Ausgleich der Willensfreiheit mit einer kritisch-naturwissenschaftlichen Astrologie gefährden; die pantheistische Grundlage seiner Verteidigung, die zunächst diesen Ausgleich theoretisch erst recht befestigt hatte, enthielt auch einen Keim, der sie einmal zersprengen konnte. In den

fertigen Teilen der Schrift klingen zwar diese gefährlichen Gedanken nur erst gelegentlich einmal an, etwa dort, wo dem Kosmos als Ganzem der Besitz des *sensus* zugeschrieben wird (f. 7) oder wo von einem einheitlichen Leben des Weltkörpers (*vita quaedam una unius mundani corporis*; f. 7v) die Rede ist. Doch in den letzten Bruchstücken des zweiten Teils, vor deren Einfügung in den Text des Buches die Arbeit abgebrochen wurde, erscheinen plötzlich die Namen Plotins, Porphyrius' und Jamblichus' selber. Und mit den Namen zugleich ihre magisch-astrologischen Lehren. Voran steht ein größerer Exkurs über die drei *species praedictionis* (f. 52 s.). Zu denjenigen, die *infusione divina* und durch wissenschaftliche Methode (*arte*) geschehen, wird hier noch eine dritte persönlich-geheimnisvolle Art der Prophetie „*instinctu naturae*" gefügt. Plotins Weissagekunst beruhte auf einer solchen Verbindung göttlicher *infusio* mit natürlicher Anlage; tritt die *ars* zu ihnen hinzu (*astrologia, medicina, physionomia* und — das *auspicium* des Vogelflugs werden darunter zusammengefaßt!), so mag die *magica facultas* entstehen, der zuverlässige Prognosen glücken. Auch der Gedanke der Übertragung der „magischen" Methode auf die Medizin klingt nun zum ersten Male an: *Plato dicit, magica nos curari* ... (f. 53v). Und selbst die neue positive Saturnauffassung, die in den folgenden Jahren für Ficino so wichtig wurde, fehlt nicht: Jene „natürliche" Anlage, deren der glückliche Astrologe bedarf, wird unterstützt *a complexione quadam melancolica vel temperata simulque caelesti virtute* (*quibus facile animus in se colligitur et sua divinitate divinat*) *vel impressionis caelestis animadversione* (f. 52). Mit einem Schlage stehen wir mitten in der neuplatonisch-magischen Astrologie.

Den Ausschlag für diese aber gab (so vermute ich wenigstens) die an diesem Punkte der Schrift erforderliche Auseinandersetzung Ficinos mit der im späten Mittelalter verbreiteten gestirnsfatalistischen Religionslehre arabischer Herkunft, welche Entstehung und künftiges Ende des Christentums, wie aller Religionen, von säkularen Sternenkonjunktionen oder gar von dem Horoskop Christi abzuleiten wagte. Der Widerlegung dieser Theorien, die seit Pietro d'Abano und seit Cecco d'Ascolis Scheiterhaufen die Gemüter der Italiener bewegten, sollte zum Schlusse offenbar eine wichtige Stelle eingeräumt werden. Sowohl Umfang wie Stellung des

betreffenden Abschnitts am Ende der Handschrift sprechen dafür. Es wäre sicherlich in der fertigen Form eine Hauptaufgabe dieses Teils gewesen, das Fundament der Astrologie so umzubilden, daß deren Ausgestaltung zu einer rationalistisch-aufklärerischen Geschichts- und Religionslehre, wie jene gesetzmäßige Berechnung der Lebensdauer der Religionen sie darstellte, grundsätzlich ausgeschlossen wurde. Auch Ficinos Werk hätte damit an dem wichtigen Vorgang, durch den die Astrologie damals an der Schwelle der Hochrenaissance aus einer Waffe der averroistischen „Aufklärungs-Bewegung" des Mittelalters zu einem Vorläufer moderner Naturwissenschaft wurde, theoretisch mitgewirkt.

Wenn nun Ficino auch an diesem Punkte sich allein der Hilfe der kritisch-exakt-naturwissenschaftlichen Tendenzen Plotins bedient hätte, deren er sich, wie später sein Enneaden-Kommentar bewies, damals in der Tat geistig bemächtigte, so würden sich die vom Neuplatonismus empfangenen Anregungen den Grundgedanken seines Buches wohl haben einfügen lassen; denn für eine maßvolle Auffassung der siderischen Einflüsse als bloßer (wennschon nicht einziger) Naturgesetze war in seiner Apologie des *liberum arbitrium* absichtlich Raum gelassen. Das letzte abgeschlossene Bruchstück zur Fortführung des Traktats, *Religio* betitelt (f. 64 bis 65^{v}), zeigt aber, daß sofort in jenem Augenblicke, als seine innigere Hingabe an den Neuplatonismus begann, die gefährliche magische Astrologie-Auffassung, die ebenfalls bei Plotin zu finden war, die Oberhand für ihn gewann. In ihrer Konsequenz zerstörte sie zuletzt das bisherige Fundament seiner Apologie.

Ein viel umkämpfter Ansatzpunkt für die siderische Ableitung des Christentums war seit jeher der „Stern Christi" gewesen, aus dem (nach dem Schriftwort) die „Magier" im Morgenlande die Geburt des Erlösers gelesen hatten. Die Tatsache an sich war nicht wegzudisputieren. Man konnte nur erwidern, jener leuchtende Stern habe nicht Christi Geburt verursacht, sondern sei Gottes Zeichen für Christi Erscheinen gewesen. Dies mochte dann ein außerordentliches Gotteswunder gewesen sein, so einmalig wie Christi Erscheinen selber. Aber da nur die drei „Magier", Sternkundige, wie man interpretierte, das Zeichen verstanden, so lag es nahe, an diesen Stern Christi die ganze neuplatonische Lehre von der auf Sympathie der himmlischen und irdischen Sphäre beruhenden

Funktion der Sterne als einer dauernden prophetischen Geheimschrift der Gottheit anzuknüpfen. Indem Ficino dies bei seiner Verteidigung des Christentums gegen die averroistischen Lehren von Sternenstunde und Horoskop der Religionen in dem Schlußkapitel über die *Religio* tat, verließ er den Punkt in der Entwicklung seines Denkens, wo er sich des Ausgleichs zwischen *liberum arbitrium* und Sternenwirkung sicher fühlen durfte. „Plotinus lehrt, daß die *effectus* [der Vorgänge] in der sublunarischen Welt fast sämtlich vom Himmel angezeigt, aber dennoch nicht sämtlich vom Himmelskörper verursacht werden", zeichnete er sich jetzt auf und schloß daraus, daß sie, über ihre physikalische Funktion hinaus, „in gewisser Weise" (*quodammodo*) infolge des geheimen Einklangs aller Stufen der Welt den Willen Gottes wie der Gestirnsgeister offenbarten. „Aus diesem Grunde vielleicht brachen auch die Magier, die sehr erfahrene Astronomen waren, zur Zeit von Jesu Geburt aus dem Morgenlande nach Jerusalem auf; denn sie versicherten, ein untrüglicher Stern habe es ihnen angezeigt, es sei um diese Zeit in dieser Landschaft derjenige geboren, der einst König von Israel und göttlicher Verehrung würdig sein werde ... Woraus erhellt, daß Propheten, Sibyllen und Astrologen über die Göttlichkeit Christi einig gewesen sind."[1]) Der Mann, der den Astrologen diese Stellung an der Seite der Propheten anwies, mußte mit gutem Grunde sein halbvollendetes Werk einem anderen, Entschlosseneren, Pico della Mirandola, überlassen!

Sprechen wir es aber zum Schlusse noch einmal aus, daß dieser andere, der anderthalb Jahrzehnte später die Verteidigung der Willensfreiheit des Menschen mit gleicher Leidenschaft aufnahm, doch nicht der direkte geistige Nachfahr jenes älteren astrologiegegnerischen Ficino war. Wohl fand sich auch schon in Ficinos Schrift gelegentlich (f. 28) das später für Pico grundlegende Argument: Geistiges wirke auf Geistiges stets unmittelbar, nicht durch das Mittel einer inferioreren Substanz, der Materie, also wirkten auch nicht Gestirnsgeister oder die Gottheit selbst vermittelst

1) f. 65: „Forte vero hanc ob causam magi in astronomia peritissimi, quo tempore natus est Jesus, ab oriente Jerusalem profecti sunt, asserentes certo se sidere ammonitos eo tempore eaque regione natum esse, qui et rex Isdrael futurus esset atque adoratione dignus ... Unde apparet prophetas, sibyllas, astrologos fuisse de Christi divinitate concordes."

der Gestirnskörper auf den menschlichen Geist. Doch ein Ficino, Pontano und die anderen Vertreter der (in ihrer medizinischen wie psychologischen Form echt renaissancemäßigen) astrologischen Temperamentenlehre hatten mit diesem, nur in der Polemik gern benutzten Gedanken nicht Ernst zu machen gewußt. Eine Astrologie, die nur physikalische Körperwissenschaft sein wollte, wäre keine echte Astrologie mehr gewesen, und Ficino griff, kaum daß er selber jenes Argument verwandt hatte, freudig zu, als ihm der Neuplatonismus die Lehre von den Sternen als der Geheimschrift Gottes anbot. Bei Pico dagegen war die Überzeugung von der absoluten Unvereinbarkeit geistiger Wirkungen mit den körperlichen Gebilden der Gestirne inmitten einer sonst höchst unkritischen, ja phantastischen Gedankenwelt so fest begründet, daß er allein im Vertrauen auf sie, ohne das Bedürfnis eingehender Rechtfertigung der Kontingenz und Willensfreiheit aus einem entsprechenden Welt- und Naturbild wie einst Ficino, das ganze uralte, halb religiöse Gebilde der Astrologie kühn zu verwerfen wagte. Woher stammte die Festigkeit dieser Überzeugung bei ihm, woher seine Gleichgültigkeit gegen die naturwissenschaftlich-astrologischen Interessen so vieler italienischer Humanisten? Wenn sie als Wirkung oder Parallele jener vollkommeneren Vergeistigung der Religiosität und Gottesanschauung betrachtet werden muß, die Pico von Ficino und den übrigen Platonikern auch sonst von Haus aus unterscheidet und später durch Vermittlung Zwinglis und Erasmus' mehr auf den Norden als auf Italien fortwirkte, — mögen dann etwa Einflüsse der nordeuropäischen Gedankenwelt, die Pico in Paris aufzunehmen Gelegenheit fand, an ihrer Entstehung schon mitbeteiligt gewesen sein? Ich wage es nicht zu entscheiden. Die Trennung der „Phönix-Gestalt" des Mirandolaners, dessen Religiosität und Weltanschauung der des Nordens vielfach näher zu stehen scheint als derjenigen von Renaissance-Italien, von den „echten" Florentiner Platonikern und die Bestimmung seines Verhältnisses zur außeritalienischen Wissenschaft und Frömmigkeit scheint mir ein noch ganz ungelöstes Zentralproblem der Geistesgeschichte der Renaissance. Was ich an dieser Stelle beweisen zu können glaubte, ist nur dies: Der Geist, aus welchem Picos weltberühmter Angriff auf die Astrologie erfolgte, war weder in dem Radikalismus seines Zieles noch in den Mitteln, mit denen er aufgenommen und durchgeführt wurde, ein

unmittelbares Erbteil des italienischen Humanismus oder auch nur des Florentiner Platonismus der Renaissance.[1])

---

1) Einen ersten wichtigen Beitrag zu einer vergleichenden Abgrenzung von Picos und Ficinos Gedankenwelt findet man in dem Aufsatz „Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen" von Iwan Pusino in Zeitschr. f. Kirchengesch. 44, 1925, S. 504ff. Vgl. dazu jedoch auch meine Bemerkungen im Archiv f. Kulturgesch. 17, 1927, S. 245ff. — Die eingehendere Erörterung dieses und aller übrigen im obigen Aufsatz nur kurz berührten Probleme muß ich mir für die Zeit versparen, wo ich Ficinos *Disputatio* gegen die Astrologie im Zusammenhang veröffentlichen und analysieren kann. Dies wird, wie ich hoffen darf, in absehbarer Zeit, zusammen mit anderen ungedruckten Schriften Ficinos, im Rahmen einer von Walter Goetz in Zukunft neu herausgegebenen Sammlung von „Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance" geschehen, deren erste Bände eben jetzt von mir und anderen seiner Schüler vorbereitet werden. Meine obigen Zeilen möchten an Goetz' 60. Geburtstag ihm selber ein Versprechen für die künftige Ausführung des Ganzen sein, zugleich ein Vorbote der neuen Schriftensammlung.

ZUR BEURTEILUNG VON MACCHIAVELLIS KOMÖDIE „LA MANDRAGOLA"

Von Walther Küchler.

Es ist nicht verwunderlich, daß alle neueren Kritiker, die über die italienische Komödie des sechzehnten Jahrhunderts geschrieben haben, der Mandragola des Macchiavelli den höchsten Rang unter diesen Komödien zuerkennen. Es liegt ja so nahe, auch durch die anscheinend leichte Komödie das ernste und strenge Antlitz des Verfassers der Istorie fiorentine und des Principe hindurchblicken zu sehen und den Versuch zu machen, die Mandragola aus Verfassung und Sinn des Gesamtwerkes des bedeutenden Mannes zu begreifen und zu erklären.

„Non v' è commedia italiana più profonda di questa", und „realtà e profondità: eccole finalmente congiunte!" rühmt einer der letzten Historiker des italienischen Theaters.[1]) Die Tiefe rühre davon her, daß der Politiker und Philosoph dem Lustspieldichter geholfen, und der realistische Charakter ergebe sich, weil der scharfe Beobachter des Lebens sich lebendige Menschen aus der aktuellen Wirklichkeit für sein Drama geholt hätte.

Wenn man die Beobachtung gemacht hat, daß Literarhistoriker vielfach geneigt sind, den gedanklichen Gehalt auch anderer Komödien anderer Lustspielverfasser zu überschätzen, und daß überhaupt der künstlerische Wert von Dichtungen manchmal voreilig und einseitig auf Grund ihrer angeblichen Wirklichkeitstreue beurteilt wird, so ist es vielleicht nützlich, einmal an einem einzelnen Beispiele, und zwar an der Mandragola, nachzuprüfen, ob tatsächlich in ihr so viel an Wirklichkeit und Tiefe vorhanden ist, wie man ihr im allgemeinen zuzusprechen geneigt ist.

Sollten der Komödie durch die folgenden Ausführungen diese Eigen-

1) Luigi Tonelli, Il Teatro italiano (Milano 1924), S. 113f.

schaften bis zu einem gewissen Grade vielleicht abgesprochen werden, so soll dadurch ihr künstlerischer Wert nicht im mindesten verkleinert, er soll vielmehr nur genauer und sachlicher bestimmt werden. Die Mandragola, auch wenn sie etwas weniger tief und realistisch erscheint, bleibt doch das Meisterwerk ihrer Gattung im Cinquecento.

Die Handlung der Mandragola in ihrer Anlage und in ihrem Verlauf ist weder durch besondere Lebenswahrheit noch Tiefe ausgezeichnet. Wir haben es mit einer von jenen groben Intrigen, mit einer burla zu tun, wie sie in unzähligen Novellen, Schwänken, Farcen und Komödien zur unterhaltsamen Ergötzung der Leser oder Zuhörer vorgeführt werden. Nach solchen komischen Beispielen hat Macchiavelli, zu eigener Zerstreuung und Unterhaltung, seine Komödie geschrieben. Wie er im Prologo sagt, um

> con questi van pensieri
> Fare el suo tristo tempo più suave.

Er wollte Komik geben. Die Komik aber, wie sie in der Mandragola zum Ausdruck kommt, beruht, wie ganz allgemein die Komik ihrer Zeit, auf der Voraussetzung der Unwahrscheinlichkeit. Um einen Schwank oder eine Novelle erzählen, um eine komödienhafte Handlung durchführen zu können, braucht der Autor das stillschweigende Zugeständnis seiner Zuhörer, daß sie einer unwahrscheinlichen Begebenheit ihre Aufmerksamkeit schenken wollen. Die Komik bei der Charakterisierung der Personen, bei der Vorführung ihrer Reden, Taten und Leiden, bei der Inszenierung und Durchführung der Intrige, ist nicht aus dem Leben gezogen. Der Dichter holt die offene oder verborgene Komik nicht aus wahrhaftigen Lebenszuständen, nicht aus komischer Wirkung ungezwungen sich darbietender Menschlichkeit heraus. Er holt sie vielmehr aus der Literatur, aus der literarischen Überlieferung, aus seiner komischen Phantasie.

Es handelt sich in der Mandragola um das alte, in immer neuer Abwandlung behandelte Motiv, daß ein junger, liebestoller Mann die Frau eines anderen Mannes sinnlich begehrt, daß eine Intrige inszeniert wird, die ihn in den Besitz der begehrten Frau bringen soll und auch bringt, und daß zum Gelingen dieser Intrige der Ehegatte — ahnungslos und betrogen — selbst wacker mithilft.

Gewiß kommt es im Leben vor, daß einer die Frau eines andern ge-

winnt und daß der betrogene Ehemann irgendwie selbst mit Schuld trägt an seiner Schande, aber wenn Macchiavelli eine solche Trivialität behandelt, so hat ihn nicht ein konkretes Vorkommnis, nicht einmal die Beobachtung, daß so etwas im Leben vorkommt, angeregt, sondern eben die literarische Tradition. An sie schließt er sich an. An dem überlieferten Motiv läßt er seine Erfindungsgabe spielen und übt er, was an dramatischem Vermögen in ihm steckt. Es kann sich höchstens darum handeln, daß innerhalb dieser Überlieferung ein im Sinne realistischen Gestaltungswillens tätiger Schöpferdrang sich regt und das überkommene Schema durch neue, lebendige Elemente und menschliche Züge beseelt.

Von solchem Drang war Macchiavelli sicher getrieben. Aber er wurde an seiner vollen Auswirkung durch die Absicht der komischen Stilisierung gehemmt, Absicht, die ihm durch die Tradition auferlegt wurde und — als die stärkere — die gesamte Formgebung auf das entscheidenste beeinflußte.

Macchiavelli baut die komische Intrige auf dem sehnlichsten Wunsch des Messer Nicia, Kinder zu bekommen, auf. Ein Wunsch, der dem Leben entlehnt sein könnte. Aber eben nur dieser Wunsch selbst. Der Mensch, der ihn hegt, ist ein Phantasiegebilde, ist eine grotesk-komische Figur, die nicht wegen des ihr etwa innewohnenden menschlichen Gehaltes, sondern nur wegen ihrer zum Lachen reizenden karikaturhaften Verzerrung wirkt.

Niemand hat bisher allerdings geleugnet, daß Messer Nicia eine komische Figur sei. Aber, so heißt es meistens, er ist doch nicht so blöd komisch, wie der erzdumme Gatte der Fulvia, Calandro, nach dem Bibbiena seine Calandria benannte. Er ist doch nicht so unglaublich leichtgläubig, er fällt doch nicht auf jeden Schwindel herein, er gewinnt doch erst Vertrauen zu dem vermeintlichen Arzt, nachdem er sich von dessen Wissenschaftlichkeit überzeugt hat. Aus solchen Gründen sei er lebenswahrer. Aber das ist durchaus nicht der Fall. Wenn Messer Nicia weniger dumm erscheint als Calandro, so ist er deswegen nicht lebenswahrer, sondern nur komischer. Seine Person ist vom Dichter sorgfältiger behandelt und reicher ausgestattet, zahlreichere komische Züge sind auf sie aufgehäuft. Messer Nicia gebärdet sich durch sein Verhalten, durch seine Reden komischer als Calandro, er erzeugt aus sich mehr Komik als dieser. Calandro ist das plumpe Opfer, die Zielscheibe der

tollsten Späße und Possen des witzigen Dieners, der ihn hänselt und narrt. Messer Nicia glänzt durch viel stärkere Aktivität. Aber seine Wichtigtuerei, seine Eitelkeit, seine vermeintliche Weltkenntnis, die eifrige und ahnungslose Geschäftigkeit, die er bei der Vorbereitung und Ausführung der Intrige entfaltet, wie er über die Angst der Gattin kichert, wie er selbst den Galan in ihr Bett treibt, seine Freude über das Gelingen der List, seine Dankbarkeit gegen die falschen Freunde — diese Fülle komischer Züge ist weit davon entfernt, die Figur lebensechter zu machen, sie macht sie nur an komischen Eigenschaften reicher und beweglicher.

Messer Nicia mag eine Karikatur sein, aber die anderen Figuren, meint z. B. Sanese, besonders Callimaco, Lucrezia und Fra Timoteo sono la realtà stessa che diviene poesia.[1])

Callimaco: Alle Kritiker fassen ihn als lebensvolle, lebenswahre Gestalt. Am weitesten geht Arturo Graf. Lidio in der Calandria sei ein leichtsinniger, lasziver, charakterloser Müßiggänger, aber Callimaco sei ernst, ordentlich, anständig, nur von allzu starker Leidenschaft übermannt, ein Christ, der von heftigen inneren Kämpfen bewegt werde, sich im vollen Bewußtsein des Unrechts über alle Bedenken hinwegsetze und die ewigen Höllenstrafen hinnehmen wolle, wenn er nur sein Ziel erreiche. Eine starke Natur, in deren Verfassung etwas Tragisches sei.[2])

Aber solche Deutung ist unerlaubt; denn sie leitet sich aus der Phantasie und Willkür des Kritikers, nicht aus der gewissenhaften Interpretation des Textes ab. Grafs Arbeit ist vor einem halben Jahrhundert geschrieben, aber sein Verfahren ist noch keineswegs überwunden.

Auch die Figur des Callimaco wurzelt ganz in der Tradition. Callimaco ist der wohlbekannte, durch das Lob der Schönheit einer Dame zu ihr geführte, auf den ersten Blick von sinnlichem Verlangen zu ihr entflammte, junge Mann. Man spricht von stärkerer Leidenschaft, aber es ist wirklich nur die alte, herkömmliche, novellistische Liebesglut, die Befriedigung haben will, mit Gewalt, durch List und Betrug. Es ist gar nichts Neues, Tieferes, Seelisches in dieser Begehrlichkeit für eine Frau, mit der er noch kein Wort gesprochen hat, die ihn nicht kennt und ihm ihr Inneres nie geoffenbart hat. Wenn

1) La Commedia I, S. 208 (in Storia dei generi letterarii italiani, Milano o. J.).
2) Studii drammatici (Torino 1878), S. 136.

Macchiavelli hier mit etwas mehr Aufwand an großen, tönenden Worten, als es sonst in dergleichen Fällen zu geschehen pflegt, den Callimaco über sein Verlangen reden läßt, so geschieht es doch ganz im Sinne der alten Liebesrhetorik. Nur daß nicht so sehr, wie anderswo, das Schmachten und Verzweifeln geklagt, sondern der Wille vorgetragen wird, zum Ziele zu gelangen, koste es, was es wolle, ohne Rücksicht auf die Folgen. Solche Entschlossenheit kennt auch Fulvia in der Calandria. Sie wirft alle Skrupel ab: „È meglio fare e pentirsi, che starsi e pentirsi“ (III/1). Was die bedenkenlose Leidenschaft angeht, besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Fulvia und Callimaco. Aber niemand hat bisher noch die Lebenswahrheit der Fulvia gerühmt.

Man muß, wenn man die Frage der Realistik solcher Figuren erörtert, auch erwägen, unter welchen Umständen, in welchen Situationen die angebliche Leidenschaft sich äußert. Wenn man sieht, daß sie — wie in der Mandragola — so ohne jede seelische Vertiefung bleibt, das Weib doch nur als Sache, als Objekt der sinnlichen Befriedigung betrachtet und ihre Zuflucht zum schändlich-amüsanten Betrug des traditionellen Liebesschwankes nimmt, so verpufft einem diese Leidenschaft ins Leere, und die Worte um sie herum entpuppen sich als Rhetorik; vielleicht sehr wirkungsvoll stilisierte Rhetorik, aber darum nicht weniger Rhetorik. Je mehr Charakter man in die Figur des Callimaco hineinlegt, um so mehr müßte man sich des Mißverhältnisses zwischen der Charakteranlage und der Handlung bewußt werden. Es verträgt sich die Annahme des tieferen Charakters nicht mit dem farcenhaften Geschehen. Wozu der Aufwand an Charakteristik? Das Räderwerk der lustigen burla mit Hilfe des Alraunwurzeltranks kann glatt und leicht nur laufen, solange keine Charaktere in seine Speichen greifen.

Es ist möglich, daß Macchiavelli instinktiv dem jungen Mann etwas vom hemmungslosen Ungestüm großer Leidenschaft hat geben wollen, etwas starkes Menschliches. Aber das bliebe dann doch nur ein oberflächliches Wortgeräusch. Der Effekt bliebe sich gleich. Die burla als solche würde dadurch auf kein höheres Niveau gehoben.

Eine höhere, feinere Menschlichkeit dagegen — daran ist kein Zweifel — hat Macchiavelli der Lucrezia gegeben.

Die Männer, die roh die burla anzetteln, kümmert das Weib als Persönlichkeit nicht. Sie sind ohne Scham. Callimaco weiß, daß

Lucrezia jeder corruzione unzugänglich ist. Das führt ihn nicht zu höherer Achtung, sondern zum Betrug, weil ihm ihre Seele nichts gilt.

Macchiavelli nun läßt die Seele dieser Frau sehen. Er läßt sie uns vier Akte hindurch als das Opfer männlich brutaler Rücksichtslosigkeit erscheinen. Er schildert sie als keusche Frau, leicht verletzt durch die begehrliche Zudringlichkeit der Männer. Die unglaubliche Zumutung, dem ersten besten fremden Mann, der außerdem dann dem Tode verfallen sein soll, sich hinzugeben, läßt sie erstarren. Sie kann sich nicht vorstellen, daß sie in solche Schmach und Sünde einwilligen könnte. Sie fügt sich schließlich der Überredung durch den Beichtvater, angstvoll, schmerzlich: „Io non credo mai esser viva domattina".

So ist in die niedrig-seelenlose Komik der nach altem Schema konstruierten Intrige, an der kein menschlich-persönlicher Zug uns anzieht, etwas echt Menschliches eingeführt: menschlich-weibliches, sittliches, seelisches Gefühl. Aber dieses Menschliche und Wahrhaftige biegt dann doch, zwangsmäßig, ins Schwankartige, Technische, Seelenlose um. Die so schmählich Betrogene vergißt doch ihrer weiblichen Würde und wird die Liebste des unzarten Galans. Auf diesen komischen Ausgang war die ganze Intrige angelegt. Der geflissentliche Ehemann muß zum Hahnrei werden, der Liebhaber muß triumphieren. Das Schema verlangt, daß das Schamgefühl der Lucrezia im Gelächter der Zuhörer über den gelungenen Streich erstirbt. Diese Wendung ist nur komisch. Kein Gedanke, daß unter der komischen Schale sich Tragisches[1]) verbirgt: die Reinheit und Unschuld der von der Bosheit der Männer verletzten Frau. So mögen wir heute den Fall betrachten. Macchiavelli und sein Publikum hatten, wie Adolf Gaspary ganz richtig bemerkt, für die Unsittlichkeit des häßlichen Streiches keine Empfindung.[2]) Ihnen erschien er nur komisch, und wir müssen ihn, mit ihnen, komisch empfinden, wenn wir die Komödie nicht mißverstehen wollen.

Die seelische Erhöhung der Lucrezia in den ersten vier Akten, diese Vermenschlichung der Gestalt, durch die Macchiavelli sie über alle Frauen der älteren und viele Frauen der späteren Komödie erhebt, diese neue psychologische Feinheit paßt doch kaum in das grobe

1) Tonelli a. a. O. S. 122.
2) Geschichte der italienischen Literatur, Bd. 2 (Berlin 1888), S. 583.

Schema der traditionellen Intrige. Lucrezia nämlich handelt zuletzt, wie es auch die ganz Seelenlose getan hätte. In einer so angelegten Komödie ist es ganz überflüssig, daß die Frau Seele hat.
Dennoch ist ihr tieferes Gefühl kein unnötiger Luxus des Dichters. Es scheint, daß Lucrezia so etwas wie Scham und Seele haben mußte, damit Macchiavelli einen Vorwand hatte, den Fra Timoteo in das Stück einzuführen. Fra Timoteo muß erscheinen, weil nur mit seiner, des Beichtvaters, Hilfe der zu erwartende Widerstand der keuschen Frau gebrochen werden kann. Ein Mönch, ein Geistlicher mehr auf der komischen Bühne. Aber von ganz besonderer Art. Eine Schöpfung, wie sie damals vielleicht nur Macchiavelli, dem kalten Zyniker und ungläubigen Verächter des Kirchenwesens, gelingen konnte.
Graf, der in der Mandragola so manches mißverstand, hat auch die Figur des Fra Timoteo nicht richtig aufgefaßt. Er meinte, Macchiavelli hätte ihn als einen buon frate di quel tempo darstellen wollen, als einen einfachen, auf seine Art frommen, gutherzigen Bruder, der z. B. als erster an die Trefflichkeit und Wahrheit seiner der Lucrezia in väterlichem Tone, ohne gottlose Absicht gepredigten Argumente glaube, dessen ungeklärtes Gewissen — und ein Gewissen hätte er — sich in chaotischem Zustande befände, so daß er ins Böse gerissen würde, ohne selbst recht zu wissen, wie.
Sanese hat dieser Auffassung gegenüber mit vollem Recht die tiefe Irreligiosität und die Verderbtheit des zu jeder bösen Tat fähigen Bruders betont, des falschen und schlechten Geistlichen, der mit den sorgfältig beobachteten, äußeren kirchlichen Gebräuchen das Volk im Aberglauben hält und — wie hinzuzufügen ist — die eigene Verworfenheit im billigen Jargon religiös klingender Phrasenhaftigkeit salbungsvoll versteckt.
Eine aus dem Leben gegriffene Gestalt? Man möchte sagen: Wie aus dem Leben gegriffen! Woher, aus welcher Kraft erhält sie ihre Lebendigkeit und Wahrheit? Sicher aus der nachdenklichen Beobachtung und aus der Fähigkeit Macchiavellis, seine Beobachtungen schöpferisch zu verwerten. Aber was mehr wert ist als die Kraft der Nachbildung lebendiger Vorbilder, das ist die Stimmung des Schaffenden selbst, als der Urgrund, aus dem das Geschöpf gewachsen ist. Fra Timoteo ist entstanden aus der überlegenen Stimmung des Humors, mit dem sein Bildner ihn gesehen und gestaltet hat. Er lebt sein unsterbliches Leben in der einmaligen Form, die

ihm der Dichter gegeben, in der komisch-ironischen Atmosphäre, in die ihn Macchiavellis schöpferische Laune hineingehoben hat.
Die erste Szene, in der er auftritt, ist eine der glänzendsten komischen Szenen der Weltliteratur. Komisch wirkt der Geisteszustand der um das Seelenheil ihres toten, einst so zudringlichen Gatten besorgten Witwe, und von starker, wenn auch gedämpfter Komik ist es, wie Fra Timoteo mit wortkarger, priesterlicher Überlegenheit sie behandelt. Nicht minder komisch aber ist es, wie der würdige Kirchenmann von dem schlauen Schelm, dem Parasiten Ligurio, übertölpelt wird, komisch noch, wie es ihm zum Bewußtsein kommt, daß er übertölpelt worden ist, und wie er sich kaltblütig-zynisch mit der erlittenen Übertölpelung abfindet. Auch die Überredungsszene (III/2) empfängt doch ihren eigenen diabolischen Reiz erst, wenn man die schreckliche Komik spürt, die Macchiavelli in sie hineingebracht hat. Das grausame Spiel, das er mit der Angst der Lucrezia spielen läßt, darf doch nicht ernst genommen werden. Was sich da begibt, ist gemein und frivol, aber es soll — nach der Absicht Macchiavellis, das wird klar — komisch wirken. Die Überredungsszene ist ein Teil der komischen Handlung, und ihre Komik hat Fra Timoteo zu bewerkstelligen. Das tut er durch die Entfaltung der geistlichen Rhetorik, durch die geheuchelte priesterliche Ernsthaftigkeit, mit der er als Gott wohlgefällige, fromme Tat, als erlaubtes Mittel zum guten Zweck von der Widerstrebenden die Preisgabe ihres Leibes verlangt. Was der Frater treibt, ist höllischer Spaß. Für Macchiavelli und sein Publikum war es göttliche Lust, vorzuführen und anzuhören, wie die ängstlich-zimperliche Frau mit religiösen Argumenten kirre gemacht wird. Sicher hatte bei der Aufführung Fra Timoteo durch Haltung, Mienen und Gebärden, durch Stimme und Tonfall für die gebührende Komik dieser Hauptszene zu sorgen. Mit Worten komischer Anzüglichkeit beschließt Fra Timoteo den vierten Akt, und er eröffnet mit einem komischen Monolog den fünften Akt. Wenn er die Nachlässigkeit der Brüder bei der Reinhaltung der Kirche und in der Befolgung der kirchlichen Gebräuche beklagt und den Rückgang des Eifers der Gläubigen mit dieser Nachlässigkeit in Zusammenhang bringt, was anders als der humoristische Spott Macchiavellis schwingt in dieser scheinbar naiven Entrüstung, der heitere Spott, der das Lächeln auf den Lippen der Zuhörer erstehen lassen sollte!

Der Komiker, der Spötter, der Humorist Macchiavelli hat diese Figur des Fra Timoteo erfunden. In einer glücklichen, genialen Eingebung. Durch die Erfindung und Einführung dieser Figur vor allem hat er seiner Komödie ihren hohen Rang und ihren stärksten Reiz gegeben.

Es ist ein reichlich scharfer Humor, der hier wirksam ist. Mit Fra Timoteo bringt Macchiavelli die Pikanterie des religiös-kirchlichen Elementes in die Komödie hinein. Das hineingezerrte Göttliche muß helfen, das saftige Gericht, das hier geboten wird, um so schmackhafter zu machen: Die unheiligen Verhandlungen vor und in der Kirche, die lächerliche Überredung, die versprochenen Gebete zu Gott um das Gelingen dieses „misterio“, der Gottesdienst in der Kirche nach dem Vollzug, kurz, der ganze Anteil des Fra Timoteo an der Liebesposse, selbst die spaßhafte Frivolität der aufgeklärten Lucrezia, die trotz der erkannten Niedertracht ihres Beichtvaters glauben will, daß „una celeste disposizione“ bei ihrer Besiegung im Spiel gewesen sei — alles vereinigt sich, um die derbe Komik des Abenteuers mit der pikanten Würze der ironisierten, lächerlich gemachten, heuchlerischen Frömmigkeit zu durchsetzen! Zu diesem komischen Raffinement hilft der Fra Timoteo. Die Erkenntnis dieser bei der Ausführung des Spieles ihm zufallenden Aufgabe erlaubt uns Art und Wert dieser Figur zu würdigen. Wir werden dann dieses Wesen ästhetisch genießen, nicht so sehr deshalb, weil es uns als lebenswahre Verkörperung seines Standes erscheint, sondern weil es als Geschöpf der dichterischen Kraft der Phantasie Macchiavellis uns die künstlerischen Absichten seines Schöpfers in so glänzender Weise erkennen läßt.

Diese Auffassung von der Rolle Fra Timoteos hilft uns nun, auch die immer wiederholte Behauptung des satirischen Charakters der Komödie auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. In der Mandragola, sagt Graf, erhebt sich das Lachen zum Rang der Satire. Auch Sanese wertet die Komödie als eine kraftvolle, Tonelli geradezu als die mächtigste und tiefste Satire der florentinischen und italienischen Gesellschaft des Cinquecento, in der ein bitteres Lachen widerhalle. Auch Gaspary, der die Satire in der Mandragola sehr gering einschätzt, spricht doch von der Tiefe und Wahrheit des Sittengemäldes.[1])

1) A. a. O. S. 580.

Liegt da nicht ein Mißverständnis vor? Wo erscheint in dem Stück die Florentiner Gesellschaft? Ehemann, Ehefrau, Liebhaber, Helfershelfer sind ihrer Herkunft nach die typischen Personen aller derartigen Komödien. Messer Nicia ist wirklich nicht der Vertreter der Notare von Florenz. Lucrezia steht nicht für die Frauen ihres Standes, ebensowenig wie ihre verdächtige Mutter. Callimaco hat die größte Zeit seines Lebens in Paris zugebracht. Gerade das, meint Graf, ist ein beabsichtigter satirischer Zug: er ist anständiger, als die allgemeine Gewohnheit in Italien es zuzulassen scheint. Seltsame Erklärung, nur aus der vorgefaßten Meinung verständlich. Dabei erklärt Callimaco gleich in der ersten Szene deutlich, daß er in Paris geblieben sei, weil er dort sicherer zu leben dachte, als im kriegerfüllten Italien. Das Abenteuer, das sich zwischen diesen drei Personen abspielt, ist an sich zeitlos, ist eine phantastische Angelegenheit. Es wird nur ziemlich oberflächlich und äußerlich in das zeitgenössische Florentiner Milieu hineinverlegt. Der Schauplatz ist Florenz, die Menschen tragen das Kostüm ihrer Zeit und sprechen die Umgangssprache des Tages. Ergebnis eines künstlerischen Wirklichkeitsstrebens, wie es früh in der italienischen Renaissancekomödie sich bemerkbar macht. Durch solche Mittel wird zwar in starkem Maße auf die Illusion einer äußeren Wirklichkeit hingearbeitet, aber es wird nicht wirkliche Wirklichkeit wiedergegeben. Wir dürfen uns durch ein paar Fetzen und Splitter von Kostüm und Kulisse, durch ein paar Tupfen von Lokalkolorit nicht täuschen lassen und glauben, daß wir es mit Geist und Atem der Wirklichkeit zu tun hätten.

Es sind nicht Menschen von Fleisch und Blut, die in ihrem Abenteuer uns einen solchen Vorfall vorspielen, der in besonderem Maße typisch wäre für die Sitten des damaligen Lebens und daher als satirisches Spiegelbild dieser Sitten dienen könnte. Nirgends wird ersichtlich, daß Macchiavelli das Spiel ernst nähme. Für ihn bleibt alles Spiel, und er denkt nicht daran, über dem Spaß, der zwischen Messer Nicia, Lucrezia und Callimaco sich abspielt, in bitteres Lachen auszubrechen. Man kann weder aus dem Wortlaut noch aus der aus Gesagtem und Nichtgesagtem zu erschließenden Stimmung des Ganzen ableiten, daß der nachdenkliche Kulturbetrachter Macchiavelli der komischen Farce aus seinem pessimistischen oder skeptischen Kulturbewußtsein eine tiefere satirische Bedeutung hat geben wollen.

Von Satire aber kann man wohl nur dann sprechen, wenn sie vom Verfasser gewollt ist. Wenn die sittliche Erregung des Kulturkritikers in Schwingung gerät und die künstlerische Formengebung entscheidend in satirischem Sinne bestimmt.
Fehlt eine solche satirische Stimmung des Dichters in der Mandragola gänzlich? Sind auch Figur und Rolle des Fra Timoteo ohne jede satirische Stimmung und Absicht erfaßt? Nun, Fra Timoteo kommt sicher aus anderen Regionen als Messer Nicia, Callimaco, Lucrezia, der Parasit. Es scheint unmöglich, daß der Weltbeschauer Macchiavelli ihn gedankenlos in seine Komödie eingeführt hätte. Fra Timoteo steht für seinen Stand. Er repräsentiert die Frivolität und Irreligiosität des Klerus, den der Historiker Macchiavelli für die Entartung Italiens verantwortlich machte. Ihn, den Fra Timoteo, holte er aus der Welt seiner tiefsten Kulturerfahrung, seines bitteren Wissens um die Verfassung der Gesellschaft seiner Zeit. Aber — und diese Erkenntnis ist für die Beurteilung der Figur in der Komödie entscheidend — wenn er die Person des Fra Timoteo und ihre Art auch aus der bitteren Erfahrung geholt hat, indem er sie zur Komödienfigur gestaltete, hat sich jede etwa vorhandene Bitternis verflüchtigt und der Luft der Farce angepaßt. Die humoristische Laune hat den Sieg davongetragen, und Fra Timoteo ist eine komische Figur geworden. Eine komische Figur höchsten Ranges, alle anderen Figuren der Komödie an origineller Lebendigkeit weit überragend. Aber eben doch eine komische Figur, in deren erhabener Heiterkeit alle satirische Absicht, wenn sie je vorhanden war, so gut wie verschwunden scheint.
Wenn Macchiavelli den Fra Timoteo in satirischem Sinne hätte wirken lassen wollen, so hätte er seine Absicht wohl deutlich werden lassen. Der Gedanke ist ihm nicht gekommen, er dachte an Satire ebensowenig, wie Bibbiena mit seiner Calandria an Satire dachte. Wenn die Mandragola so hoch über der Calandria steht, so ist der Grund vor allem in der größeren künstlerischen Kraft Macchiavellis zu suchen: in der knappen, zusammengedrängten, zielbewußten Geschlossenheit, mit der die dramatische Handlung geführt wird. Eine Handlung, die an sich fast ebenso unwahrscheinlich ist wie die der Calandria, deren Unwahrscheinlichkeit man aber vergißt über der reizvollen, bald derb-, bald feinkomischen Einkleidung, der fortreißenden Spannung, der angstvollen Menschlichkeit, an die gerührt

wird, der unerhörten künstlerischen Kühnheit, mit der zu stärkster komischer Wirkung das religiöse Element mit dem Profansten zusammengebracht wird durch das Bindeglied des Fra Timoteo.
Man könnte sich wundern, daß selbst ein so starker und ernster, so von der schicksalhaften Gewalt des Wirklichen durchdrungener Geist wie Macchiavelli Gefallen fand an der dramatischen Bearbeitung eines im Kern so trivialen, abgenutzten, eigentlich jenseits der Wirklichkeit, im Reich der Phantastik spielenden Liebesschwankes. Aber gerade, wenn wir an künstlerischen Zwang denken, als an die Kraft, die ihn zum Schaffen trieb, so löst sich diese Verwunderung auf. Die Arbeit an der Mandragola war für Macchiavelli, wie schon hervorgehoben wurde, die Flucht aus der Wirklichkeit in die Kunst. Eine Erholung, eine Entspannung. Ein Gestalten von Figuren und Situationen mit Hilfe von Phantasie und Erinnerung. Er schuf in Erinnerung an die Literatur und an das Leben; in dem Drang, aus Phantasie und Erinnerung, Literatur und Leben das Werk zu dichten, das Kunst sein und mehr und anderes geben will als Darstellung der Wirklichkeit.
In Werken wie der Mandragola wird mit der Wirklichkeit gespielt. Szenerie, Kleidung und Sprache der Wirklichkeit, auch Seele und Gefühl, Edles und Verworfenes des Menschlichen werden für das Spiel verwertet. In buntem Durcheinander der verschiedenen Bestandteile, ohne Bedenken, ob die lustige Mischung auch einen reinen Klang ergibt. Wenn das Spiel nur dem blasierten Geschmack einer entarteten Gesellschaft gefällt.
Macchiavelli schuf die Mandragola spielend als schöpferischer Meister. Aus der Verfassung der Gesellschaft heraus, von der er selbst ein Teil war. Diese Geistesverfassung ist die Wirklichkeit, die seiner Komödie zugrunde liegt. Und wenn es wirklich ungewollte Satire gibt, so schrieb er mit der Mandragola die Satire dieser Geistesart.

MICHELANGELOS KÜNSTLERISCHE UND RELIGIÖSE ENTWICKLUNG

Von Karl Brandi.

Mit 6 Abbildungen auf 3 Doppeltafeln.

Für den geschlossenen Aufbau einer Kulturgeschichte scheint mir kein Problem wichtiger als die Frage nach der erkennbaren Einheit von Kulturzeitaltern. Daß eine Einheit alles Geschehens besteht, gehört zu den Voraussetzungen unseres geschichtlichen Denkens, aber wie sie jeweils zustande kommt, bleibt die Frage. Denn das, was nebeneinander lebt, treibt nachweislich die Wurzeln seiner Lebenskraft in sehr verschieden tiefe Schichten des uralten Humus, der alle Kultur trägt. Diese Schichten sind unabhängig voneinander, wenn sie sich auch eine über der anderen irgendwie aufgebaut haben. Das Leben selbst, das sie nähren, steht wieder unter gewissen gleichen Bedingungen, deren Summe wir die Zeitgeschichte nennen mögen. Wie aber beeinflussen sich untereinander jene Einheiten, die uns jede für sich als geschlossene Kulturorganismen erscheinen, wie Religion und Kunst und Wirtschaftsformen und Gesittung? Jacob Burckhardt hat uns in seinen weltgeschichtlichen Betrachtungen die Einheit alles Geschehens in dem vollkommenen Kreislauf dargestellt, in dem Staat und Kultur und Religion sich untereinander bedingen. Gleichwohl, in der großartigen Symmetrie seines Aufbaus liegt mehr das Symbol als die Ergründung der Kultureinheit, und über die Art ihrer Schichtung ist auch von ihm noch wenig ausgesagt.

In der produktiven Naivität, die ihn auszeichnete, dachte Karl Lamprecht in Kulturzeitaltern schlechthin, und er liebte es sogar, in seiner Art darüber zu reflektieren. Aber den Beweis für seine Art zu denken, ist er uns im Grunde schuldig geblieben. Ich sehe meinesteils keinen andern Weg, als auch hier von den Einzelpersönlich-

keiten als den eigentlichen Trägern der Kultur auszugehen und da, wo wir reiches biographisches Material und zugleich bedeutende individuelle Wirkungen vor uns haben, einzusetzen, um jenes grundsätzliche Problem der Lösung näher zu bringen.

Ich wähle mir den Bildhauer, Maler, Dichter und Menschen Michelangelo Buonarotti, um die Frage zu beantworten, ob es möglich ist, das Wesen seiner Religiosität und das Wesen seiner Kunst als etwas Eigentümliches und beide zugleich als bewegte, voneinander irgendwie bestimmte oder beeinflußte Größen zu erfassen. Offenbar berühren sich in ihnen selbständige Lebenskräfte und Formtraditionen höchster Ordnung. Ja, wenn wir das späte XV. und das frühe XVI. Jahrhundert als das religiöse Zeitalter bezeichnen dürfen und zugleich als die glänzendste Blütezeit der bildenden Kunst in den neueren Jahrhunderten, so wird das Problem, das zunächst als ein biographisches erscheint, zugleich ein eminent zeitgeschichtliches. Jeder Versuch seiner Lösung muß außerdem das Kernproblem aller Geschichtsdarstellung berühren, das Verhältnis von Persönlichkeit und Umwelt.

Es gibt nicht viele Persönlichkeiten in der Geschichte, bei denen das absolut Eigene so stark, so hart, so fast herausfordernd ausgeprägt ist, wie bei dem Künstler Michelangelo Buonarotti. Er beginnt eine ganz neue Sprache zu sprechen und sie, gleich Dante, als das Gesetz für Jahrhunderte zu hinterlassen. Nach rückwärts scheinbar keine Anknüpfung. Er hatte keinen Lehrer, er entstammte keiner Schule. Auf den ersten Blick ist man versucht, seine Kunst, verglichen mit der ungeheuren Schulgebundenheit rings um ihn her, zeitlos zu nennen. Uralte, ewige, wirklich zeitlose Figuren! Von den Lieblingsstoffen und Formen der Zeit nichts, so gut wie nichts. Keine Anregung, keine Nachahmung. Eigenwilligkeit, auch im äußeren Verhalten bis zu verletzender Schroffheit, bis zu unerträglichem Stolz, wieder wie bei Dante. Das alles scheint ganz einheitlich, — wie Urform.

Und doch lassen sich bei tieferem Eindringen nicht nur ältere Traditionen aufweisen, sondern vor allem die unmittelbarste Zeitverbundenheit. Selbst dies herrische Ingenium blieb ein Kind seiner Zeit, berührt, erschüttert von ihren Leidenschaften und Erlebnissen. Die Zeit selbst freilich war in der Tiefe zwiespältig. Wir mögen sie das religiöse Jahrhundert nennen, — aber selbst die religiöse

Sehnsucht bewegte sich in entgegengesetzten Richtungen. Michelangelo selbst scheint auf der Schneide zu stehen, festgebannt und getrieben zugleich; doch bedarf die Frage nach dem letzten Versuche[1]) erneuter Untersuchung. Er blieb in erster Linie immer bildender Künstler — in Formen denkend, in Formen schaffend und liebend. Die Frage vertieft sich also dahin, ob zwischen diesen grundverschiedenen Gegebenheiten notwendige Wechselwirkungen entstanden. Sollte es möglich sein, den Einfluß der labilen Vorstellungswelt auf das künstlerische Schaffen einer so starken Persönlichkeit aufzuweisen, und besteht eine Wechselwirkung, insofern auch das künstlerische Schaffen zurückwirkte auf das Lebensgefühl, auf das Denken und Empfinden? Liegen den Abwandlungen seiner Stimmungen und Werke wohl gar rein künstlerische Erlebnisse im Sinne der Formgestaltung zugrunde? Auch da noch oder erst recht da, wo wir von tiefen Brüchen in der Entwicklung reden müssen? Wo grenzen sich die seelisch-religiöse und die künstlerische Ergriffenheit von ihrer Zeitverbundenheit ab?

Das Leben des Michelangelo von 1475 bis 1564 umfaßte eine für menschliche Begriffe ungeheure, fast neunzigjährige Spanne der bewegtesten Epoche unserer neueren Geschichte. Er war älter als Giovanni Medici, des Lorenzo Sohn, der spätere Papst Leo X., aber er überlebte ihn um 43 Jahre und sah noch sieben seiner Nachfolger auf dem Stuhle Petri. Er war um neun Jahre älter als Luther, um 25 Jahre älter als Karl V., aber er überlebte den einen um 18, den anderen um sechs Jahre. Auch Ignatius von Loyola, den Stifter des Jesuitenordens, überlebte er um acht Jahre. In seiner Jugend sah er die letzte große Erscheinung des Mittelalters, Auftreten, Prophetie und Ende Savonarolas. Seine Mannesjahre standen im vollen Glanz der Hochrenaissance. Sein Alter erlebte noch die deutsche Reformation und die Anfänge der Gegenreformation. Überall mehr als ein zeitliches Nebeneinander, mehr als Berührung.

1) H. W. Beyer, Die Religion Michelangelos. Arbeiten zur Kirchengeschichte (hrsg. von K. Holl und H. Lietzmann) 5, Bonn 1926. Dazu die ausgezeichnete Besprechnung von Alfred v. Martin, Deutsche Literaturzeitung (1927), Sp. 549ff. — Ich nenne auch heute noch G. Simmel, Michelangelo. Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur. Logos I (1910).

Michelangelo war von Haus aus und eigentlich zeitlebens ein mittelalterlicher Mensch, aus der Vorstellungswelt und den kirchlichen Bedürfnissen der älteren Jahrhunderte nicht zu lösen. Er war auch Florentiner Bürger, an dies Gemeinwesen und an diese Heimat wie an seinen Mutterboden gebunden; aber alles in solcher Intensität und Eigenart zugleich, daß man immer wieder versucht ist, ihn vom Überlieferten doch völlig zu trennen. Nur in seinem Landsmann Dante steht neben ihm ebenbürtig Vergleich und Vorbild; die erste Verbindung auf weite Sicht. Es ist, als ob die beiden großen Florentiner über den Abstand von 200 Jahren hin miteinander Zwiesprache hielten: so lauschte der Jüngere dem Älteren und gab ihm seinen Dank in leidenschaftlichen Sonetten zurück.

> „Verbannt war kein so Edler je auf Erden" —
> Com' uom maggior di lui qui non fu mai.

Weiter! „Er liebte sehr die Heilige Schrift," sagt Vasari, Michelangelos Schüler, Freund und Biograph, „und er verehrte die Bücher des Fra Girolamo Savonarola, den er noch auf der Kanzel gehört hatte." Unauslöschliche Jugendeindrücke gleich der Lektüre Dantes! Und doch schwer greifbar, da wir wohl diese Bücher und Predigten kennen, aber nicht ihre besondere Wirkung auf den jungen Künstler.

In der Karfreitagnacht 1491 — Michelangelo war 16 Jahre alt — hatte Savonarola die Vision von den zwei Kreuzen, davon er tags darauf zu predigen begann; „das erste, schwarz, stand mit dem Fuß in Rom, das Kreuz des Zornes Gottes". Kaum hatte der Prophet es erblickt, als sich die Luft verfinsterte und alles von Winden, Blitzen, Pfeilen, Hagel, Feuer und Schwertern erfüllt war, die unzähligem Volk den Untergang brachten. Dann aber klärte sich der Himmel auf, und mitten in Jerusalem erhob sich ein goldenes Kreuz, das Kreuz der Erbarmung Gottes — „und alle Völker strömten herzu, es zu umschlingen".

Das war Nahrung für die gärende Phantasie des leidenschaftlichen Jungen. Nicht, daß er selbst je in solchen Visionen dachte — aber sein Herz mochte klopfen bei so weiten Ausblicken. Nur war das nicht eigentlich mittelalterlich; vor allem, wie der ganze Savonarola, sehr unrömisch. Ganz mittelalterlich im Sinne eines anerkannt beherrschenden Zuges war dagegen die unablässige Mahnung an das Gericht. Wir sehen gleich bei unseren ersten Schritten, wie

schwer die religiöse Welt zu fassen ist, die den jungen Michelangelo umgab, die ihn irgendwie selbst erfüllte und in ihm wirksam werden konnte.

In demselben Jahre, in der Nacht vor seiner letzten Adventspredigt, hatte Savonarola ein zweites, viel grausigeres Gesicht. Er sah eine Hand im Himmel mit einem blanken Schwert. Hand und Arm schienen aus drei in ein Licht getauchten Antlitzen hervorzugehen, von denen das erste sprach: „Die Gottlosigkeit meines Heiligtums schreit von der Erde zu mir." Das zweite: „Heimsuchen will ich mit der Rute ihre Gottlosigkeit und mit Schlägen ihre Sünden." Aber das dritte: „Meine Barmherzigkeit will ich ihnen nicht entziehen." Das erste wiederum sprach: „Vergessen hat mein Volk meine Gebote an unzähligen Tagen." Das zweite: „Zerschlagen will ich es und zermalmen und mich nicht erbarmen." Aber das dritte: „Gedenken will ich derer, die in meinen Geboten wandeln." Darauf erscholl eine gewaltige Stimme über den ganzen Erdkreis: „Vernehmet alle Bewohner der Erde, dies spricht der Herr: ‚Ich, der Herr, spreche in meinem heiligen Eifer: Siehe, die Tage werden kommen, und ich werde mein Schwert ziehen über euch! Bekehret euch, ehe mein Zorn sich erfüllet!'"

Es ist bekannt, welche starken Wirkungen Savonarola gerade auf die Künstlerkreise ausübte; von Michelangelo hören wir nicht, daß er gleich schwächeren Genossen sich von der Kunst abkehrte.

Aber dieselbe Stadt Florenz kannte noch ganz andere, auch noch religiöse Erlebnisse, denen Michelangelo ebenfalls nicht fremd blieb. Das war im Kreise der Platoniker. Eine auserlesene Gesellschaft vornehmer junger Leute, Dichter, Humanisten, Künstler, scharte sich um den Gutsherrn von Careggi, Lorenzo Magnifico, Herrn von Florenz, in der sogenannten platonischen Akademie. Da gab es keine Massenstimmungen und Massenerschütterungen; da liebte man es nicht, an Sitten und Pflichten erinnert zu werden; aber man gefiel sich auch hier in kühnen Flügen der Phantasie, weit über Himmel und Erde, zu den Gestirnen, zu den ewigen Sonnen und bewegenden Kräften des Weltalls. Wie sinnbetörend und herzberückend, schon die ungeheure Größe, Weite und Herrlichkeit der Welt zu ermessen und doch noch immer diesen kleinen Menschen zu ihrem Mittelpunkt zu machen, um den sich die Gestirne drehten, sein Leben zu gestalten; noch immer, ja mehr als je,

diesen Menschen vom göttlichen Funken erfüllt zu sehen, sein tiefstes Sehnen und Gestaltenwollen als wesenhaften Teil der schaffenden Urkraft selbst zu begreifen, und mit dieser entschlossenen Rückkehr zur Kosmologie auch die Natur und das Menschenwerk wieder zu heiligen. Es war gar nicht Plato, den man erneuerte, aber diese gefühlsmäßig durchdrungene Lehre vom Kosmos, vom Weltgebäude und der schaffenden Liebe, die alles hervorbringt — halb heidnisch, halb christlich —, adelte man mit Platos großem Namen. Da dichteten und lehrten Landino und Marsilio Ficino, Polizian und Benevieni: die göttliche Liebe entzündet in den Menschen den irdischen Affekt, die Sehnsucht nach der Schönheit; über Liebe und Schönheit führt der Weg zurück — empor — zum Schöpfer und zur Seligkeit, himmelwärts —, ein ewiges Winken Beatricens. Nicht, wie bei Savonarola, der Zwiespalt der zwei Reiche oder vorwiegend die Welt des Schreckens und des Zornes mit einem furchtbar rächenden Jehovah, einem stets drohenden Inferno, sondern eine beseligende Einheit des Weltbildes — ein leuchtender Weg zum Paradiese.

Was konnte dem jungen Künstler süßer klingen als dieser Kult der Schönheit und der schaffenden Liebe, beides göttliche Dinge, ja das Wesen des Göttlichen selbst! Michelangelos zweiter, auch gleichzeitiger Biograph, Ascanio Condivi, sagt im 65. Kapitel seiner Vita: „Ich habe den Michelangelo zu öfteren Malen selber über die Liebe sprechen und sich unterreden hören und ebenso von Anwesenden vernommen, daß er von der Liebe nicht anders gesprochen hat, als davon beim Plato geschrieben steht" — d. h. als man davon im platonischen Kreise zu Careggi und sonst auf den sonnigen Höhen um Florenz zu sprechen pflegte.

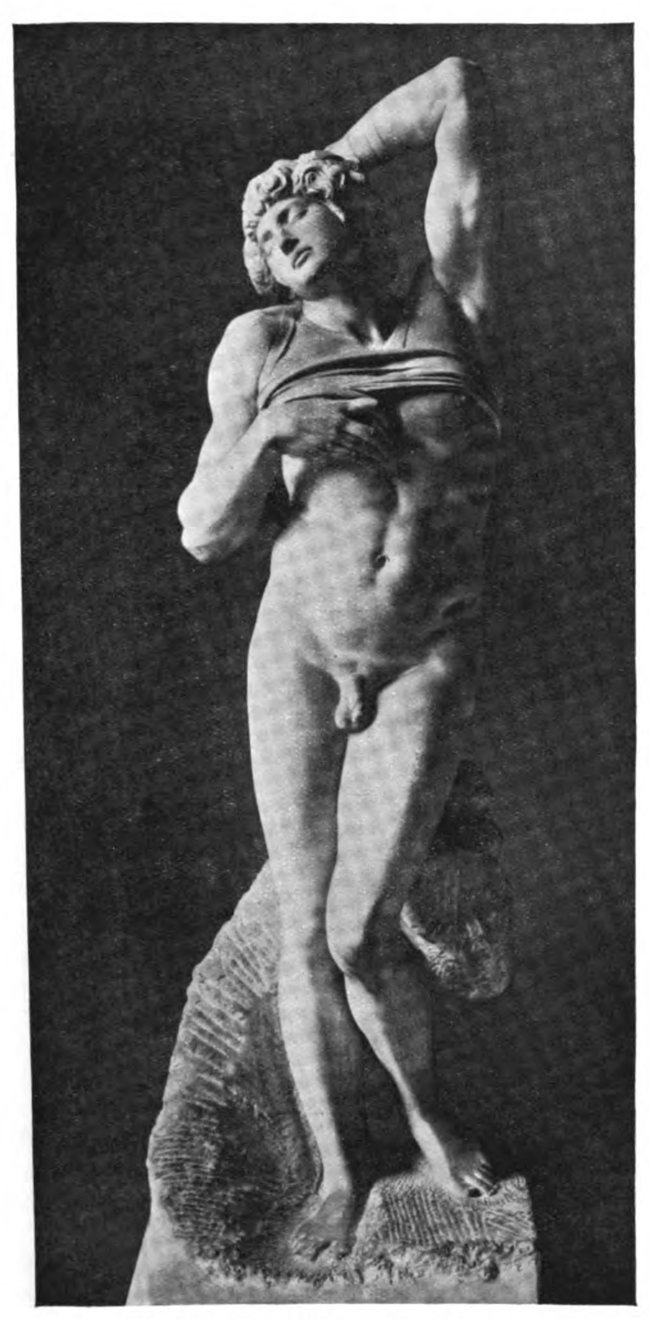
Zunächst scheint das Schaffen des Michelangelo in der Tat von dieser Welt der Gedanken ganz erfüllt. Im mediceischen Kreise finden wir den Künstlerknaben, noch unter den Augen des Lorenzo, bei Versuchen nach antiken Statuen; bald auf eigenen Wegen und in gewissem Sinne vollendet vom ersten Tage an. Schon seine Erstlingswerke sind wie ein Programm. Die irdische Schönheit scheint der junge Künstler vor allem in bewegten Jünglingsgestalten zu sehen, in Akten, in der Entfaltung ihrer Glieder, in einer gedrängten, Raum füllenden, ganz erfüllenden Bewegung: im engsten Raume die größte Fülle bewegter Kraft. Dieses

intensive Raumgenießen wurde der Ausdruck seiner Liebe zu den Jünglingen als Inbegriff des Lebens. Wo sie nicht Hauptfiguren sein können, erscheinen sie um so eindringlicher als Begleitung.
Seine Frauen hüllt er meist in wallende Gewänder; sie sind alle — bekleidet oder nicht — wie Mysterien: Ruhen, Sinnen, Schauen, als wenn doch etwas von der Zwiespältigkeit des Daseins an dieser Seele nagte. Sie sind alle ohne Lockung, ohne Aktivität, aber dafür belastet mit etwas Unsagbarem an Wissen und an Weh. Nichts von jener lächelnden Lieblichkeit des letzten Jahrhunderts, die sich bei den Lombarden und Venetianern bald zu sonnigster Weiblichkeit verklären sollte. Seine Madonnen sind Heroinen wie seine Sibyllen, deren Auge Jahrtausende überfliegt. Wohin irren die Blicke dieser Madonnen mit ihren ungeheuren Körpern, ihrem phantastischen Stirnschmuck, ihren weithin rauschenden Gewändern? Das ist weder mittelalterlich noch die Naivität der klassischen Antike. Aber vielleicht ist es doch die mittelalterlich bedingte Form des Gegensatzes zur überquellenden Bewegung, zur tätigen Männlichkeit, jenem Weltbild der Platoniker immer noch entsprechend? Ihre eigenen Ausführungen lassen uns hier im Stich.
In allen Einzelheiten herrscht der neue Stil, dessen allgemeine Bedingungen aus der Zeit uns Heinrich Wölfflin unvergleichlich analysiert hat. Am leichtesten zu charakterisieren in der Tat im Gegensatz zum Quattrocento. Man nehme nur den David des Michelangelo von 1501, gerade mit seinem „Rest quattrocentistischen Empfindens" und vergleiche ihn den unzähligen Darstellungen desselben Themas aus dem letzten Jahrhundert, selbst den berühmtesten des Donatello und des Verrocchio. Welch ein Abstand! Kein Hut, kein Panzer, kein Haupt des Goliath, nicht einmal das Spiel der Lichter herrlichster Bronze stört die überwältigende Größe seiner Linien. Ist es nötig zu sagen, daß eine gewisse Kälte und Unnahbarkeit an die Stelle leuchtender Wärme getreten ist? Wir haben das begrenzte Reich des Wirklichen und Individuellen verlassen, um die Unendlichkeit zu betreten, wo uns schwindelt. Das ist kein Knabe mehr; nicht nur ein Gigant, wie die Florentiner sagen, sondern ein Olympier.
Das vornehmste schien der ruhige weiße Marmor. Nicht, daß man das Körperliche zu überwinden trachtete — man suchte es sogar in seiner größten Vollendung: Abstreifung alles Zufälligen, alles

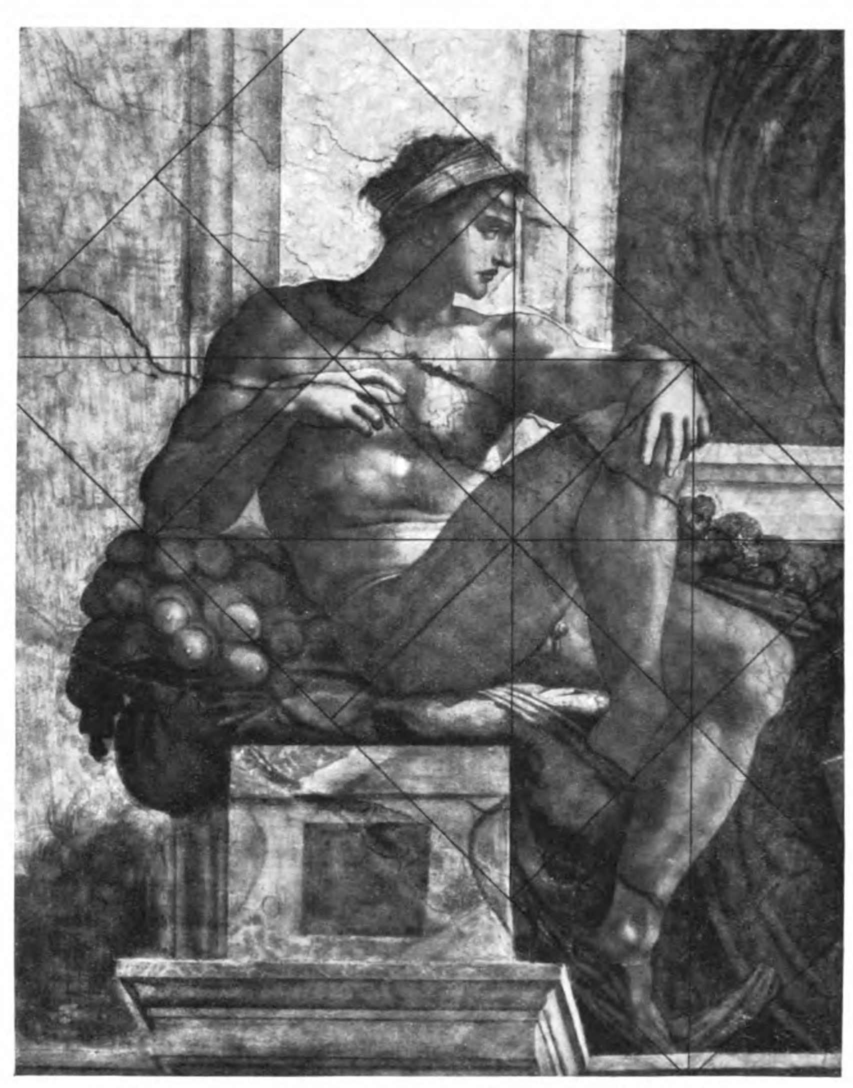
Gemeinen, alles Bunten, Nebensächlichen. So erhielten die Darstellungen etwas Getragenes, Heroisches, Klassisches. Die eben noch so liebenswürdigen bürgerlichen Heiligen bekamen etwas Unnahbares, Göttliches. Es gelang auf solche Weise die letzte Formung des Überirdischen in der vollkommensten Steigerung des Irdischen. Insofern war man wieder ganz antik. In der Hingebung an das Körperliche nach seiner letzten Größe und Reinheit, worin man das Göttliche selbst begreifen konnte, berührte man wieder die Antike. Michelangelo hat diesem „klassischen Stil" noch seine besondere Ausprägung gegeben. Zunächst in der entschlossenen Konzentration.

Was wird dieser Künstler erst schaffen, wenn er Gelegenheit erhält, statt einzelner Figuren große räumliche Kompositionen zu entwerfen — nicht einzelne Sätze oder Fugen, sondern wirklich eine durchgeführte Opera. Julius II. gab ihm zweimal einen ganz großen Auftrag, erst das eigene Grabmal, später die Sixtinische Decke. Da durfte sein Wesen sich entfalten, seinen Reichtum ausschütten; da mußte sich noch mehr als bisher von den Stimmungen und Inhalten seiner Seele enthüllen.

Aller Ernst und aller Eifer sammelte sich zunächst auf das Grabmal, und hier kam in der Tat Größeres zum Vorschein als gewaltige Formen neuen Stils. Gefesselte Jünglinge, man sagte „gefesselte Künste und Wissenschaften" —, irgendwie der Widerstreit von Bewegung und Gebundenheit. Nur als Form? Im Januar 1506 sah Michelangelo den eben ausgegrabenen Laokoon, — auch hier das Problem der Fesselung; aber Michelangelo dachte in eigenen Formen, und sein Meisel erlöste ringende Gestalten von unerhörter Schönheit aus dem Stein. Eindringlichste Formensprache des belebten Raumes, der belebten, in sich bewegten Blöcke. Aber das Leben strömte so gewaltig und so zart in das Gestein, daß mehr als Schönheit sichtbar wurde. Man nennt einen dieser Jünglinge den sterbenden Sklaven (Fig. 1); sonderbare Bezeichnung, die der Ohnmacht dieses Ringens gelten mag; in Wahrheit pulsiert das wärmste Leben in diesen hinreißenden Bewegungen. Unerreichter Ausgleich! Da ist Lebensnähe und doch überirdische Existenz; da ist vollkommenste Klarheit aller Linien ohne Einförmigkeit; die reichste Bewegung bei nie endender Ruhe und Geschlossenheit; die intensivste Verklärung unserer körperlichen Existenz; — nie hat ein Künst-



1. Gebundener Sklave. Paris, Louvre.



2. Jünglingsfigur von der Decke der Sixtinischen Kapelle. Rom.

ler in diesem Sinne Schöneres geschaffen, schwerlich je einer ergreifender die ungeheure Gebundenheit unseres Daseins festgehalten. Und nun sollte dieser Mann malen! Gab das nicht einen unheilbaren Bruch in seiner ohnehin schon zum Zerspringen angespannten Seele? Seine Liebe galt den Steinen. Er dachte, liebte, dichtete in Blöcken, in Räumen, in Tiefen, in Körperlichkeit. Vielleicht darf man sagen, daß er auch darin der über alle anderen hinausragende Vollender des klassischen Stilempfindens seiner Tage war, daß er die letzte Vereinfachung und zugleich die äußerste Vertiefung der sinnfälligen Darstellung von Sein und Geschehen in den ganz deutlichen, ganz ausgeprägten Haltungen und Bewegungen freier Figuren erblickte. Kein Hintergrund! Alle Tiefe, alles Leben in die Entfaltung des Körperlichen verlegt — das letzte Wort des klassischen Stils.

Und wirklich, das Deckengemälde wurde, gegen alle Tradition, ein architektonischer Aufbau mit Figuren und Reliefs — nur gemalt; ein auseinander geklapptes Grabdenkmal statt des geplanten, dem die Vollendung versagt blieb. Auch in dem Gesamtwerk durchweg ein vollkommen plastisches Empfinden in diesem Widerstreit von gelassener Ruhe und stürmischer Bewegung.

Die Ruhe in dem vollkommenen Gleichmaß sitzender Figuren, in dem auf- und absteigenden Rhythmus des Ganzen. Und nicht minder die starke Bewegung in der Entfaltung aller Figuren, in der Überschneidung aller Linien, in der Verlebendigung dieses ganzen strebenden und tragenden Gerüstes, das in den nackten Jünglingsgestalten über den Thronen der Propheten gipfelt. Die „Gefesselten" kehren wieder; aber ihre Bande sind gelöst. Diese homerischen Jünglinge, die vom Spiel ausruhen oder zum Kampfe sich erheben könnten, sind wie aus Blöcken vorgeformt und in reinster Form ausgewogen.

Schon bei geringer Aufmerksamkeit lassen sie die festen Senkrechten und Horizontalen, die verdeckten oder offenen Gegengewichte ihres Gefüges, die klaren Mittellinien und eben darin ihre blockartige Fügung aus einfachen, eng geschlossenen Raumeinheiten erkennen (Fig. 2).

Ganz dasselbe gilt aber auch von der unerschöpflichen Innerlichkeit dieser sinnenden, schauenden, schwärmenden Sibyllen und Propheten. Gibt es wohl eine reichere Entfaltung des Körperlichen

als dieses Sitzen, sich Umdrehen, Emporrecken, Herabreichen der libyschen Sibylle? Und doch ist auch sie von einer für den nachmessenden Stift fast verblüffenden Geschlossenheit ihres Aufbaues (Fig. 3).

Und nun: Mitten in diesem polyphonen Orchester mit seiner rauschenden Instrumentation von bewegten und ruhenden Figuren der alles übertönende Choral von Gottes ersten Werken in der Zeit, von dem Geiste Gottes in der Unendlichkeit, der das Chaos zum Kosmos ordnet, der die Gestirne bestellt, Sonne und Mond ihre Bahnen weist, der die Erde befruchtet, der den Menschen erweckt aus der leblosen Masse zum Atmen, zum Denken. Konnte es eine größere Konzeption im Sinne jener Platoniker geben als diesen Mythos?

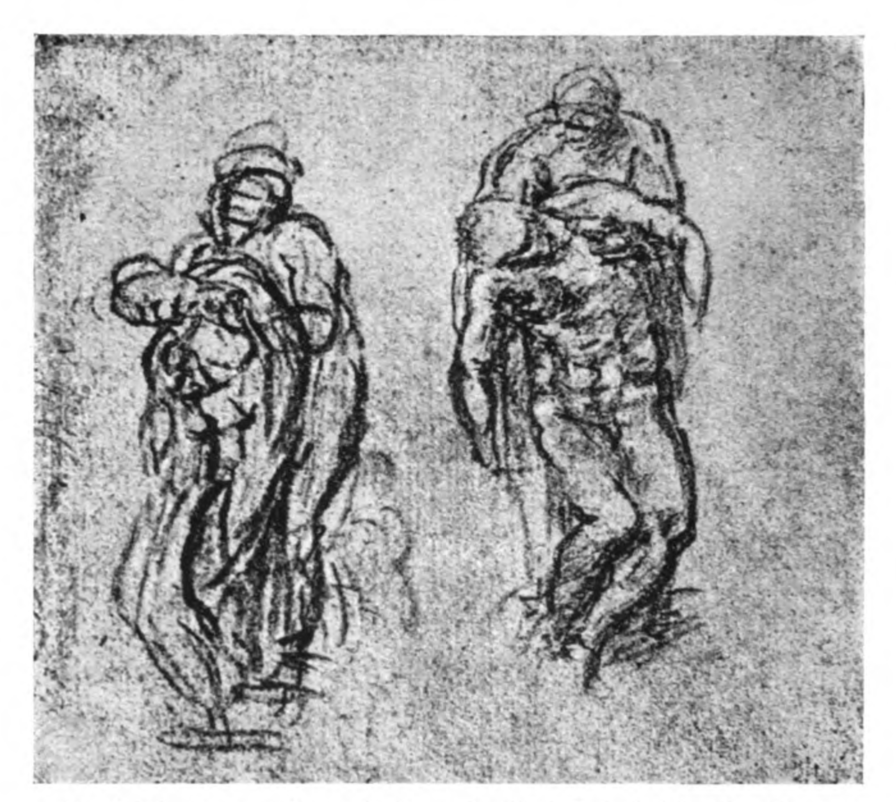
Kein Künstler aller Zeiten hat das Erdgebannte und Himmelserkorene des Menschen wiederum im Sinne jener Platoniker so klassisch geformt wie Michelangelo im Bilde des ersten Menschen, der sich vom Boden aufzurichten beginnt, da der Funke des Geistes Gottes in ihn überströmt.

Die Sixtinische Decke ist ganz vollendet. Kurz nach ihrer Vollendung starb Julius II. Die Idee eines Grabmals wurde nun wirklich dringend; wie vieles war nicht schon vorbereitet, geplant, versprochen! Aber auch der Nachfolger, Leo X., und dessen späterer Nachfolger Clemens VII. beanspruchten den Künstler für sich, auch für Grabmäler, für ihre Familie, die Medici. So zogen sich die „Tragödien" der Grabmäler durch des Künstlers ganzes Leben, in diesem sonderbaren, oft wechselndem Widerstreit von Sollen und Wollen an seinem ganzen Wesen zehrend. Liegt hier der Schlüssel zum Verständnis seiner weiteren Entwicklung?

Michelangelo hatte Perioden unerschöpflicher Schaffenskraft, nicht bloß in jungen Jahren. Sie wechselten mit tiefer Niedergeschlagenheit und Unlust. Dann schrieb er Sonette, goß sie um, machte Zeichnungen und verwarf sie, las Dante und war mit Freunden aufgeräumt, um bald doch wieder in eine Art Schwermut zu verfallen. Wenn der Meister schon reizbaren Gemüts war, über kleinen Dingen oft aufbrausend und verzweifelnd, durch die Größe der Aufträge in Steinbrüchen und Bauten mit lästigen Geschäften gequält, von seiner Familie, Brüdern und Neffen als berühmter und oft reich beschenkter Künstler umbettelt, so mochte er oft genug zusammen-



3. Libysche Sibylle. Sixtinische Kapelle, Rom.



4. Handzeichnungen zur Kreuzabnahme oder Pietà. Oxford, Ashmolean-Museum.

brechen, wenn seine fürstlichen und päpstlichen Auftraggeber eigensinnig und gewalttätig mit kirchlichen und weltlichen Drohungen ihn von Werk zu Werk und von Florenz nach Rom und von Rom nach Florenz zerrten; da hört man wohl von einem Hadern mit dem Schicksal. Aber der Kern des Lebensgefühles liegt doch tiefer. Noch gibt es keinen Widerstreit zwischen der künstlerischen und der religiösen Persönlichkeit Michelangelos. Er bewegt sich auf der Höhe kirchlich-platonischer Ideen und findet naiv den gewaltigsten irdischen Ausdruck für das Überirdische.

Ja, auch als es an die Konzeption der Grabmäler für die Familie Medici ging, die zwar in einer Kapelle von San Lorenzo ihren Platz finden sollten, aber keinerlei innere oder äußere Elemente des kirchlichen Formenschatzes mehr erhielten, haben Künstler und Publikum nichts Unkirchliches in diesen namenlosen Figuren von Tag und Nacht, Abend und Morgen empfunden. Was konnte dem „Platoniker" näherliegen als die Symbole des Werdens und des Wechsels — Tagesanfang und Tag und Abend und Nacht! Elementare kosmische Begriffe. Die mittelalterliche Kirche schloß ja so viele Reste der Antike duldsam in sich; denn sie bekämpfte erst das Heterodoxe, nicht das Natürliche, soweit es Dogma und Sitte unangetastet ließ. Vielleicht war die Darstellung des Nackten eine Frage der Sitte, aber man war über den Auferstehungsbildern, den Evadarstellungen und so vielem andern unmerklich wieder hineingekommen. Auch hier lagen keine Konflikte.

In schmerzlicher Ruhe dehnt sich die Nacht. Feinsinnig und berühmt sind die Verse, die Giovanni Battista Strozzi eines Tages unter Anspielung auf den Namen des Michelangelo an das Bild der Nacht heftete.

> La notte che tu vedi in si dolci atti
> dormir, fu da un angelo scolpita
> in questo sasso, e perchè dorme, ha vita —
> „und weil sie schläft, drum hat sie Leben".

Michelangelo antwortete bitter — und doch unendlich fein im selben Bilde:

> Grato m'è il sonno e più'l esser di sasso
> mentre che 'l danno e la vergogna dura;
> non veder non sentir m'è gran ventura,
> però non mi destar, deh, parla basso!
> „O wecke mich nicht auf, o rede leise!"

Gewiß ist die Beziehung auf die Zeiterlebnisse in Florenz, den Wechsel des Regiments, den Verlust der alten Freiheit nicht wegzudenken, aber auch hier liegt die Grundstimmung tiefer. Sie ist keine andere als in allen früheren und späteren Werken des Michelangelo. Der Nacht gegenüber erhebt sich ein neuer Morgen — kein strahlender Sonnenaufgang, keine rosenfingerige Eos. Es ist etwas darin von dem erwachenden Adam der Sixtinischen Decke. Wir wollen eine Legion von Deutungen für dieses geheimnisvolle Frauenbild hinter uns lassen und nur die Sprache des Steins vernehmen. Worin liegt der Zauber und das „Geheimnis Michelangelos", um das die Dichter und die Philosophen warben?

Doch wohl darin, daß wir uns ganz nahe am Leben und doch völlig in der Welt der reinen Form befinden. Diese unverrückbar festen Linien strengster Bewegung, vollkommenster Klarheit und unendlichen Wohllauts wirken so hinreißend, weil die wundervolle Gelöstheit der Glieder doch die unmittelbarste Lebensnähe atmet. „Denn weil sie ruht, drum hat sie Leben." Es ist zugleich die großartigste Steigerung der Natur und die natürlichste Belebung der Form, was hier ein Menschentum letzter Größe vor uns darstellt, unerschöpft, verheißungsvoll wie die menschliche Seele selbst, die es beschließt, und von der das Auge in Form und Gebärde immer nur das Gleichnis haben wird.

Aber diese Seele selbst bleibt unnahbar. Schönheit weckt nur Sehnsucht, bringt nie Erfüllung. Dieser Unersättliche ringt um den letzten Ausdruck der liebenden, gestaltenden Seele. Unerfüllbares Verlangen! Seine Verse klagen durch alle Jahre nicht nur in Petrarcas Sinn und Form von der Unruhe des gepreßten Herzens, von der Nacht, die anderen Ruhe bringt — nicht ihm —, sondern viel allgemeiner von der Not der einsamen Seele und ihrem Bedürfnis nach Lösung dieser unerträglichen Spannung, dieses aus sich heraus, über sich hinaus ringenden Menschen. Der klassische Stil, die Größe Michelangelos haben die individuelle Wirklichkeit hinter sich gelassen; die letzte Steigerung geht ins Leere. Kindische Roheit oder Unerfahrenheit hat nach den sinnlichen Bedingungen dieses Ringens getastet oder gefragt. Alles ist menschlich, stark antik empfunden, nicht nur in der Form. Aber dieses letzte, innerlichste, tiefste Heidentum, das Michelangelo noch mit äußerer Kirch-

lichkeit verband, kann ihn nicht mehr stillen; gewaltig steigt in ihm auf die Sehnsucht nach Erlösung.

Es dauert nicht lange, so ziehen wärmere Schatten der Zeit über diese von den herrlichsten Erlebnissen gequälte Seele dahin. Es ist, als ob alles Tiefste seiner Umwelt von ihm miterlebt, aber immer wieder zum Eigensten hätte gestaltet werden müssen.

Schon in den dreißiger Jahren gab es in Italien Kreise, zu denen einzelne Blätter von der Freiheit eines Christenmenschen hinübergeweht waren aus dem Norden; die sich im übrigen, gleich Luther, durch den reinen Text des Evangeliums selbst aus dieser willensklaren und doch so tief abergläubischen Weltkultur der Renaissance zu den Geheimnissen der Erlösung zurückfanden. Eigentümliche Mischungen, wobei auch jener zeitweilig völlig säkularisierte Kultus des schaffenden Eros nicht vergessen blieb. In dem „Oratorium von der Göttlichen Liebe" durchdrangen sich platonischer und evangelischer Geist. In einem Neapolitaner Kreise — um Giulia Gonzaga — entstand das Büchlein *del beneficio della morte di Christo* — „von der Gnade des Kreuzestodes".

Ein solcher Kreis war auch derjenige, in den der portugiesische Maler Francesco da Hollanda 1539 durch seinen Freund Lattanzio Tolomei in Rom eingeführt wurde. Sie trafen sich in dem Kirchlein San Silvestro auf Monte Cavallo. Da waren auch Vittoria Colonna, Marchesa von Pescara, die Witwe des Generals, und Michelangelo Buonarotti, um Vorträge des Fra Ambrogio zu hören über die Briefe des Apostels Paulus. Das war nicht lutherisch — aber es war etwas von der erasmischen Renaissance des Christentums, von der man in Basel geträumt hatte.

Mitten darin Michelangelo und Vittoria Colonna. Mehr als ein Zusammenhören. Eine Fülle von Sonetten und Madrigalen zeugt von der Tiefe dieser geistigen Gemeinschaft der vornehmsten Seele mit dem leidenschaftlich ringenden Künstler. Hier war zum ersten Male in seinem Leben etwas von Erfüllung — geistige Gemeinschaft, beglückende Ruhe in einer über dieses Dasein hinaustragenden Hoffnung. Aber abseits von den Zielen der bildenden Kunst. Das antike Lebensgefühl, bis zur letzten Spannung durchkostet, löste sich in einen neuen Glauben. Noch trägt das neue Glück das

Gewand der Dante und Petrarca. Manchmal bangen die Gedichte, glühend und zitternd, um die Dauer dieses Glückes.

> Occhi miei siete certi
> „merkt Augen Euch, Ihr Armen,
> die Zeit verrauscht,
> noch gönnt Euch Glück das gütige Erbarmen,
> solange meine Herrin hier auf Erden weilt" —
> mentre la mia divina
> donna si degna d'abitar in terra.

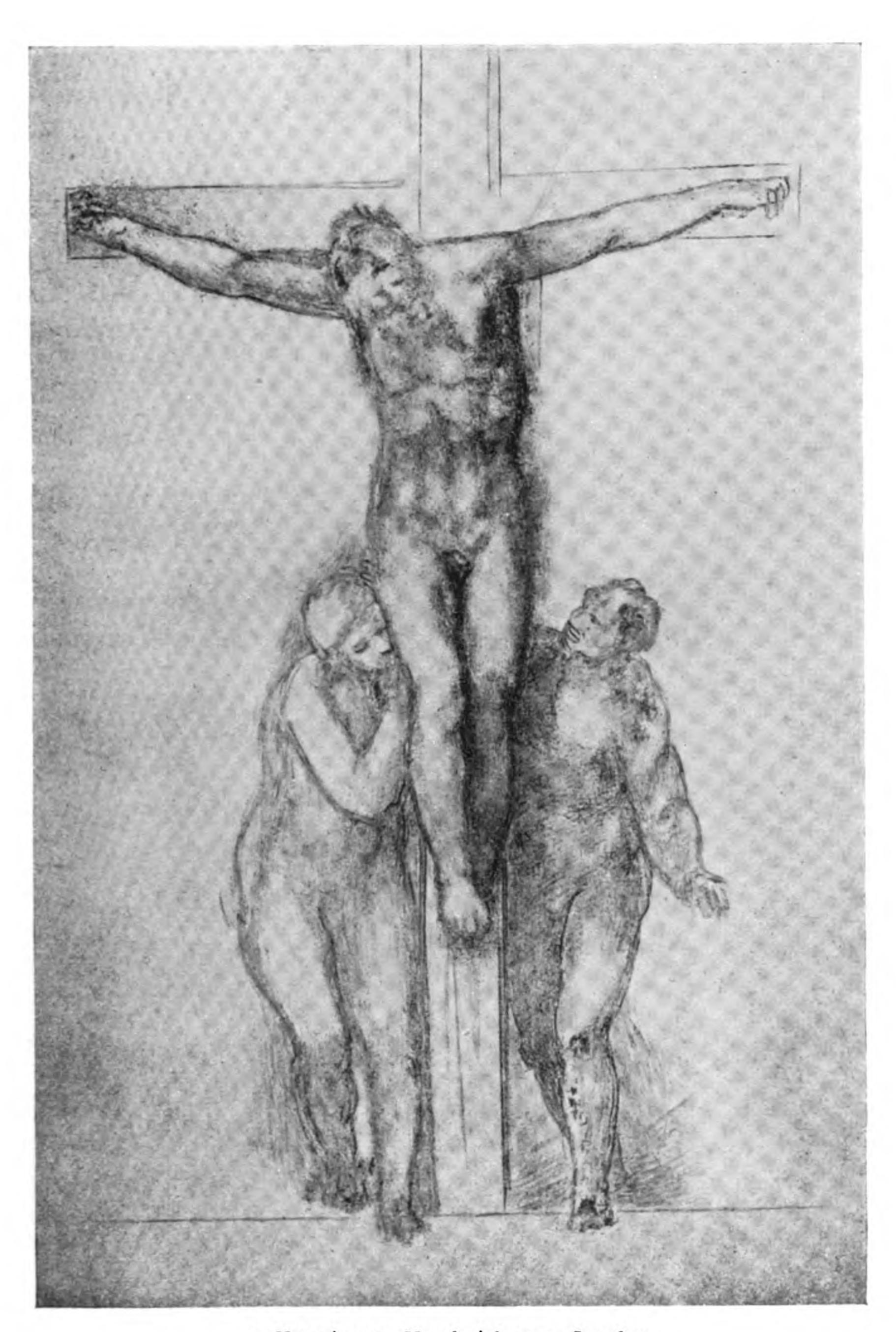
Aber wohin die Wendung dieser Liebe geht, lehren andere, ausdrücklich an die Freundin gerichtete Madrigale, wie das 57. —, wo er sich ihr darbringt als ein unbeschriebenes Blatt Papier, damit sie ihm darauf vermerke die Regeln zum Weg des Guten.

Michelangelo ließ sich für seine Kunst gewiß von niemandem Gesetze vorschreiben, auch von Päpsten nicht. Aber sein eigenes Innere flüchtete zur Erlösung, und seine Kunst griff nach adäquaten Stoffen. Wenn er jetzt das große Wandgemälde des Jüngsten Gerichts schuf, so ist nach Wahl und Durchführung ganz sicher sein eigenes Gesetz darin zu finden. Am 25. Dezember 1541 wurde es enthüllt; der Meister war nun 66 Jahre alt.

Welch ein Abstand von den alten bunten oder schreckhaften Gerichtsbildern noch der letzten Vergangenheit! Es ist, als sei die Welt plötzlich aus dem Kindesalter zur männlichen Reife erwacht. Keine himmlischen Chöre umgeben den Weltenrichter. Die Engel tragen seine Marterwerkzeuge — die Geißelsäule und das Kreuz — nun immer wieder das Kreuz (Fig. 5). Und die Seligen stellen sich nicht dar als die lieben Heiligen in ihrem Glück, sondern als Scharen der Märtyrer, die laut verkünden: Mit Blut und Leibesnot haben wir unser Geschick vollendet.

Die verwandten Stimmungen finden sich jetzt gehäuft in den Dichtungen Michelangelos.

> „Vielleicht, daß Leiden mich an Mitleid mahne,
> daß ich nicht spotte derer, die gefallen,
> ist meine Seele selbst der Schuld verfallen.
> Herr! — was geschähe, ließest Deine Fahne
> Du nicht noch einmal schirmend mich umwallen.
> Dein Fleisch, Dein Blut, Dein Todesleid, das herbe,
> Es wasche von mir gnädig alle Schande
> der Sünde — mein und meiner Väter Erbe!



5. Kreuzigung. Handzeichnung, London.



6. Pietà. Palazzo Rondanini, Rom.

Die Stimmung des altgewordenen Mannes ergab sich immer mehr dieser Tröstung, — seine Gedichte sind Gebete geworden.
Vor seiner Phantasie tauchen alte Motive und neue Formprobleme auf. Neben dem Kreuz die Kreuzabnahme und Beweinung, die Pietà in immer neuen Zeichnungen und Versuchen. Sein altes Formgefühl befriedigt ihn nicht mehr — hier ist ihm irgendetwas zerbrochen. Dazu drängen neue Inhalte übermächtig auf. Weit zurück liegt die schöne Gehaltenheit des Jugendwerks. Schönheit, Harmonie, innere Ausgewogenheit erscheinen jetzt wie Hemmnisse des wahren Ausdrucks. Auf der Pietà der Londoner Zeichnung ist noch das Tragen des ganz toten, ganz zerbrochenen Leichnams im Schoß der Mutter und mit dem ehrfürchtig verhüllten Händen klar. Aber es halten auch andere mit — Frauen und Männer, wie nach der Kreuzabnahme. Die Kreuzabnahme entfesselt offenbar stärker das Mitempfinden als das stille Ecce homo einer Pietà.
Das Augenmerk des Künstlers verliert noch nicht so bald Aufbau und Haltung. Aber es beginnt der Kampf damit, und im Kampf ergeben sich schließlich ganz ergreifende, ja furchtbare Lösungen. Immer deutlicher wird, wie die religiösen Stimmungen auch das alte Künstlertum in ihm umformten.
1550 begann er eine Kreuzabnahme, die unvollendet heute hinter dem Hochaltar im Dome von Florenz steht. Der Leichnam ist vom Kreuz geglitten, Joseph von Arimathia stützt ihn von hinten, die Frauen empfangen die heilige Bürde. Ihre Hände gleiten an den toten Gliedern hin. Bald genügt auch das nicht mehr. Er entfernt sich deutlich von dem Stil der Körper.
Ein tiefes Mißtrauen heftet sich an die Sterne seiner Jugend- und Mannesjahre. Das Ringen mit den Mächten von Liebe und Schönheit ist zur Ruhe gekommen. Sein Blick hat sich von ihnen abgewandt, fast angstvoll. Nun warnt und beschwört er die Liebenden:

> fuggite amanti amor, fuggite il fuoco
> „fliehet, Liebende, flieht die Liebe, das Feuer;"
> fuggite e non tardate —

eifert er wie ein Prediger. Es ist, als wenn hinter ihm das Bild Savonarolas aus seiner Asche aufstiege.

> „Tor und aber Tor, wer sich dem trügerischen,
> dem üppigen Verlangen überläßt,
> blind und taub gegen die ewige Wahrheit."

Aus dem Jahre 1554 wird ein Gedicht überliefert, das an Giorgio Vasari gerichtet ist — aus der Feder des 79jährigen. Es ist von allen wohl das ergreifendste. Die Antike liegt nun weit zurück.

> Giunto è già 'l corso della vita mia
> con tempestoso mar per fragil barca —.
> „Auf schwankem Kahn, oft unter Sturmeswehen,
> so trieb ich in der Menschheit Hafen, — lande
> nun bald nach letzter Fahrt an jenem Strande,
> wo Gott befiehlt, daß wir ihm Rede stehen.
> Tor, der ich war, daß ich die Kunst erkoren,
> die lockende, zu meines Glückes Pfande,
> daß ich mich schwelgend warf in ihre Bande
> und mich an Erdengüter gab verloren.
> Sehnsüchtig Sinnen, heiter, ernst, doch leer —
> was hilft es mir, da zwiefach naht der Tod;
> der leibliche ist mir gewiß, der geistige dräut.
> Jetzt stillt nicht Malen und nicht Meißel mehr
> die Seele. Liebe sucht sie nur bei Gott,
> der uns vom Kreuz die offenen Arme beut.

In solcher Stimmung quält er sich wieder mit dem Problem der Kreuzabnahme und der Pietà (Fig. 4). Jetzt sollen dem Schmerz die letzten Härten abgewonnen werden. Die Motive der Kreuzabnahme mit der Kraft der mühsam tragenden Männer und die Idee der Pietà mit der Darstellung des Schmerzensmannes durch die Mutter durchdringen einander. Wie furchtbar wirkt erst der todesstarre stehende Leichnam! Es ist, als ob das Ruhen noch zu schön, zu wohltuend sei; — die Spannung soll quälend, rücksichtslos ergreifend werden. Das ist erst das Halten des stehenden Todesstarren, nicht mehr durch Männer, sondern durch die selber todesstarre Mutter. So entsteht das letzte Werk seiner Hand, die Pietà im Palazzo Rondanini zu Rom (Fig. 6). Nicht ohne Beziehung zu dem veränderten Ausdrucksverlangen unserer Zeit ist dies früher wenig beachtete Werk wieder zu Ehren gebracht. Unzweifelhaft hat die letzte, höchste Steigerung der Empfindung den adäquaten Ausdruck in den erschöpften Mitteln des alten Stils nicht mehr gefunden. Jetzt ist er da: schwer, dumpf, „auf dem Gemüt lastend", wie Dvořak sagte; „nie ist der tote Gott ergreifender dargestellt worden". Darstellung ist es ja noch immer, aber in völlig neuen Formen. Man hat das Wort „expressionistisch" gewagt. Vielleicht darf man sagen, daß hier Unvermögen und Ausdrucksverlangen tief zusammengehen.

Die Mittel des Körperlichen, der organischen Natur, hatte Michelangelo auf den Höhen seines Lebens als Plastiker erschöpft. Er hatte darin die letzten reinsten Schönheiten gefunden; sein Meißel folgte willig seinem Auge und ließ sie ihn bis zum Letzten zeigen. Aber seine Sehnsucht, sein unbegriffenes Ausdrucksverlangen rang ein halbes Jahrhundert mit dieser Körperwelt; es ist, als ob sie selbst sich schmerzlich in ihm ränge. Da alle ältere plastische Kunst an die sinnfällige Welt und ihre Gesetze gebunden war, mußte jedes weitere Verlangen zur Verachtung der Natur und ihrer festen, unverrückbaren Formen, zu ihrer inneren Auflösung führen.
Soweit kam noch der alte Michelangelo. Nicht bloß ein Versagen, wie man früher meinte, sondern ein Drängen zu neuen Ausdrucksmöglichkeiten — immer noch in bedeutender Erinnerung an die körperliche Erscheinung und ihre immanente Architektonik. Gleichwohl, die alte Kunst war damit tot — der Weg ins Symbolische geöffnet. Unzweifelhaft: durch Lösung von den organischen Gesetzen einer wie immer gesteigerten Wirklichkeit ergaben sich neue Möglichkeiten seelischen Ausdrucks von stärkerer Unmittelbarkeit, von immaterieller Reinheit. Nur berührt hat Michelangelo tastend und zögernd diese neue Welt. Er betrat sie nicht mehr. Wie Moses durfte er die neuen Lande von ferne schauen. Aber nur ein Mann wie er, der aus dem alten Lebensgefühl alle Möglichkeiten der Kunst in letzten Steigerungen gegeben hatte, war reif für diese Gnade.
War das Erfahrung oder Notwendigkeit seines ursprünglichen Wesens? Beides, in ungeheurer gegenseitiger Steigerung. Auf den ersten Blick scheint das Religiöse zeitlebens die Führung zu haben. Indessen lebte von Haus aus schon ein Teil des Religiösen in gestalteter Form, und wenn ich mich nicht täusche, lag die eigentliche Krisis dieses Lebens nicht zuerst im Religiösen, sondern im Künstlerischen. Im künstlerischen Ausdrucksverlangen lag das Problematische, nicht in der Welt des Religiösen. Aber nachdem in jenem Ausdrucksverlangen das Entscheidende, die alte Form, zerbrochen war, dürfte eben dadurch der Boden für eine vertiefte Religiosität, eine neue Hingabe mit ganzer Seele, bereitet sein.
Lange genug hatte sich dieses Leben in den Bahnen der mediceischen Gärten und der sogenannten platonischen Philosophie bewegt: höchstes Nachgestalten der lebendigen Natur; der schaffende

Eros nur leicht verchristlicht. Aber gegen das Ende kehrt die Kurve des Lebens schroff zurück in die Jugendeindrücke der Predigten Savonarolas: Gottes furchtbare Gerechtigkeit. Nicht protestantisch — nur in ferner Berührung damit; ausgelöst durch ein zunächst künstlerisches und im Empfinden der furchtbarsten Ohnmacht auch religiöses Erlebnis. Der letzten innerlichsten Erregung kann der schöne Körper auch in reichster Bewegung nicht mehr zum Ausdruck dienen; sie verlangte einfachere, primitivere Formen — wenn überhaupt noch Formen. Zwischen diesen Polen aber bewegt sich alle Kunst der Darstellung; auch alle ältere, an diese Formen gebundene Religion. Sie ist Kultus der schönen Mächte dieser Welt, ahnender Schauer vor dem Schicksal, aber Bescheidung mit dem Irdischen — die Renaissance hatte sich diesem Heidentum wieder genähert —, oder Zwiespalt, Abkehr von der Welt, Weltüberwindung, Glaube an die Erlösung, auch als Befreiung von den ungelösten Spannungen der unstillbaren Liebe zu den Herrlichkeiten dieser Welt. In dieser Religion endete Michelangelo; nichts weniger als protestantisch, sondern auch auf diesem Gebiete einer der großen Genien der Gegenreformation, — mochten immer die Genossen bald genug in die volle Sinnlichkeit der alten Kunst zurückfallen.

STENDHALS BEGRIFF DER RENAISSANCE

Von Friedrich Blaschke.

Gesichertes Ergebnis kritischer Geschichtsphilosophie dürfte wohl folgender Satz sein: unser bewußtes, methodisches Erkennen erobert nur dann ein Stück Vergangenheit, wenn wir seinen Sinngehalt zu unserer Selbsterhaltung brauchen, sei es, daß wir in einer vergangenen Epoche unsere Leitidee wiederfinden und nach ihren gewordenen Gestalten unser Werden zu richten suchen, oder sei es, daß wir an der Gegensätzlichkeit zum Vergangenen das Pathos eigner Schöpfung erhöhen. In beiden Fällen ist das Geschichtsbild Fortsetzung eines individuellen oder kollektiven Lebensbedürfnisses, ist nicht Überbau, sondern Ausbau dieses Bedürfnisses zu geistigen Gestaltungen.

Es ist Aufgabe der Wissenschaftsgeschichte, dieser Bedingung historischer Erkenntnis nachzugehen. Walter Goetz hat in seinem Aufsatz: „Mittelalter und Renaissance"[1]) zu zeigen versucht, wie innerhalb der wissenschaftlichen Geschichtsforschung die Epoche der italienischen Renaissance sich allmählich als eine Epoche mit eignem Profil vom Mittelalter abhob. Er hat diesen Weg von Vasari bis Jakob Burckhardt skizziert, mit besonderer Betonung der wissenschaftlichen Begriffsgeschichte, hat dabei aber auch der mannigfachen Anregungen, die die Wissenschaft aus dichterischen und nicht fachmäßigen Urteilen erfuhr, gedacht. Es bekundet sich in dieser Methode eine echt kulturgeschichtliche Einsicht. Denn das Werden einer bildhaften Vorstellung von einem vergangenen Zeitalter wird nicht nur der gelehrten Forschung zu verdanken sein, sondern für das Allgemeinbewußtsein vielleicht in viel stärkerem

1) Walter Goetz, Mittelalter und Renaissance. (Auf Grund einer akademischen Antrittsrede) Histor. Zeitschr. 98 (1907), S. 30—54.

Maße der allerdings von der gelehrten Forschung auch befruchteten Journalistik und Belletristik, deren Inhalt und Form dem Rhythmus ihrer Zeit viel näherstehen als die durch die Methode gebundene Wissenschaft. Zwischen der Forschung und diesen Organen öffentlicher Meinung besteht eine unentwirrbare Wechselwirkung. Die Wege gegenseitiger Befruchtung sind oft schwer zu verfolgen, und doch ist manche sogenannte „außerfachliche" Anregung oft für den wissenschaftlichen Einfall wichtiger als die konsequente Fortsetzung fachlicher Leitlinien. Darum möchte ich auch die von W. Goetz als möglich zugegebene außerfachliche Anregung, die Jakob Burckhardt durch Stendhals (Henri Beyle) Anschauungen von der Renaissance erfahren hat, nicht allzu gering anschlagen. So unhistorisch im streng methodischen Sinn Stendhals Renaissancebilder sein mögen, so sind sie doch Erzeugnis des Erlebnisbodens einer selten großen Künstlernatur und intuitiver Kraft, und ihre eindrucksvollen Formeln werden auf Burckhardt ebenso gewirkt haben, wie sie allmählich ins Kulturbewußtsein des 19. Jahrhunderts gedrungen sind; denn — und das ist ein weiterer Grund, sie nicht der Vergangenheit anheimfallen zu lassen — sie zeigen uns an einem typischen Beispiel die psychologischen Voraussetzungen des Renaissancebegriffes des vorigen Jahrhunderts. Wir sehen bei ihm diesen Begriff werden und spüren schon bei ihm die Leben stärkende Kraft, die von der Renaissancelegende ausgeht, wie von so manchem unhistorischen, aber in den Dienst persönlichen oder völkischen Lebens gestellten Geschichtsbilde.

Die folgende Skizze will jene individuellen psychologischen Voraussetzungen des Renaissancebildes Stendhals aufweisen und zugleich jene Züge betonen, die in die Renaissanceauffassung Jakob Burckhardts und damit in die noch heute im wesentlichen fortbestehende Geschichtsauffassung der Allgemeinheit münden.

Diese Vorstellung von der Renaissance in Italien ist stark ästhetisch und künstlerisch gefärbt. Als ein vergangenes Traumbild lebt sie im allgemeinen Bewußtsein, und erst die neuste Forschung, die von einer neuen Ideologie über das Mittelalter getrieben, die Verbindungen zwischen Renaissance und dieser Zeit deutlicher nachzieht, stellt dadurch die historische Kontinuität wieder her und

lehrt auch die Ausnahmestellung ästhetischer Werte in der Renaissance besser „verstehen".

Gerade aus Stendhals Auffassung der Renaissance läßt sich der ästhetisch-künstlerische Charakter dieses Geschichtsbildes gut begreifen; denn er ist ein Mensch, dem die Dinge zum künstlerischen Symbol seines Ichs werden und daraus Sinn und Wert beziehen. So sind auch seine Beziehungen zum historischen Stoff nirgends von einem wissenschaftlich-historischen Erkenntniswillen geleitet. Sie sind Bekundungen seines Bedürfnisses, Symbole für die eigne seelische Art und Sehnsucht zu finden. Welches war nun diese Art, und wie prägte sie sich in der Gestaltung des historischen Stoffes aus?

Man kann Stendhal einen frühen „Impressionisten" nennen und bezeichnet damit seine Wandelbarkeit, seine Ablehnung aller Bindung des persönlichen Lebens durch Grundsätze und Ideen, seine Freude an sensualistischen Begründungen und seinen Drang zur Erfassung des Wirklichen, das aber ähnlich wie bei den späteren Impressionisten durchaus in der Unwirklichkeit künstlerischer Vision beharrt.

Stendhal ist Individualist, „Egotist", wie er sagt, im stärksten Ausmaß; er lebt in steter Feindschaft gegen alles Dauernde und sozial Bindende. Tritt dann noch gar die religiöse Nuance hinzu und die Phrase über die großen Moralprinzipien, dann ist er tot, — so klagt er. Er tritt nur widerwillig aus der Sphäre des Ichs in die des Mitmenschen. «Je conclus que, dans les autres, nous ne pouvons estimer que nous mêmes, heureuse conclusion . . .».[1]) — Dieses Ich, das glückshungrig nach Bestätigung sucht, erwehrt sich der Welt durch eine fast naturwissenschaftliche Psychologie, die «logique», der Kunst, sich auf seinem Wege zum Glück nicht zu täuschen — in Wirklichkeit war diese Lehre ein Gemisch aus natürlicher Menschenkenntnis, französischer, skeptischer Lebensweisheit und sensualistischer Philosophie nach dem Muster von Helvetius und Tracy. Zu diesem Individualismus gehört die Liebe zum «imprévu divin», zu allem göttlich Unverhofften, von der sein Freund Colomb viele Beispiele in seiner Biographie[2]) gegeben hat. Daß in diesem Wert-

1) Histoire de la peinture en Italie. Oeuvres complètes (o. J.), S. 185.

2) R. Colomb, Notice Biographique, Paris o. J. (Als Vorwort zu Stendhals ‚Armance').

system die Entfaltung der Energie des Individuums die oberste Stufe einnimmt, darf nicht wundernehmen. Von ihr gehen alle Wertungen des persönlichen und historischen Lebens aus. Hier wurzelt sein «immoralisme», ein Immoralismus, der uns heute als nicht viel mehr erscheint als der Ersatz eines statischen durch ein rein dynamisches, eines absoluten durch ein relativiertes Wertgefüge. Stendhal sucht in seiner Wertungsweise immer nach der individuellen Grundform eines Menschen, nach dem Vorbilde, das ein jeder aus sich selbst gesetzt hat, und je nachdem, mit welcher Kraft oder Klugheit dieser seine Persönlichkeit entfaltet, schätzt oder verabscheut er ihn. Die Mittel werden dabei wertfrei. Das Ziel ist nichts, der Weg alles. Julian Sorel in «Le rouge et le noir» und Fabrizio del Dongo in der «Chartreuse de Parme» streben wie Stendhal nach ihrem Glück auf dem Wege eines solchen «immoralisme». Im Rahmen dieser Glücksethik gibt es keine naturgemäßen Wertgemeinschaften, sondern nur Wahlverwandtschaften. Henri Beyle lebt und stirbt nicht in Gebundenheit an sein Vaterland, sondern an das Land und Volk, die ihm das tiefste Glück geschenkt haben, er stirbt als Italiener.[1]) —

Das Mittel nun, über die vom Leben gesetzten Bindungen und objektiven Weltordnungen hinweg, sein Glücksempfinden zum höchsten Wert auszugestalten, ist eine ästhetische Kunstreligion, die den größten Schmerz des Lebens, die Langeweile nie aufkommen läßt, die zwischen Ich und Wirklichkeit die Idee einschaltet und ihren beglückten Betrachter dem Zugriff der Lebensforderungen entzieht. Ein solcher Ästhetizismus ist freilich oft mit einer übersteigerten Sensibilität verbunden, die schließlich auch das Ich zergliedert und jede Reizung bis ins Schmerzhafte steigert. «Ce qui ne fait qu'effleurer les autres, ma blesse jusqu'au sang.»[2]) Melancholien infolge Eindrucksmangel, Öden der Seele, der es nicht immer gelingt, Geschehnisse zwischen sich und ihr Unglück zu setzen, sind an der Tagesordnung. Und aus ihnen entstehen Ironie und Zynismus gegenüber dem Leben, das allzu kontrastreich neben der glückserfüllten Idee steht. An der soeben zitierten Stelle fährt Stendhal

1) Vgl. seine Grabschrift: R. Colomb, Notice Biographique S. LXXI.
2) A. a. O. S. 55.

fort: «Mais j'ai appris à cacher tout cela sous de l'ironie imperceptible au vulgaire.»
Was kann nun solchem ästhetischen Impressionisten die Geschichte beziehungsweise das Material der Geschichte bedeuten? — Ganz aus dieser geistigen Einstellung heraus, in der die Perspektive der Deutung lediglich aus der momentanen Eindruckskraft der Einzelheit und höchstens im Zusammenklang mit der Empfindung des persönlichen Lebensrhythmus gewonnen werden, nennt Stendhal die Geschichte „eine Fundgrube von zärtlichen und verrückten Bildern". Gewiß ist auf diese Weise ein auch vor der Wissenschaft bestehendes Urteil zuzeiten nicht ausgeschlossen, wenn nämlich die Struktur des Objekts sich mit der Momentanstruktur des Ichs begegnet. Aber ein begründetes Geschichtsbild dürfte hier niemals zu erwarten sein. Ja, es kann sogar das methodische Verhalten dem des Wissenschaftlers sehr ähneln, freilich nur äußerlich und mit anderer Sinnbedeutung. Stendhal dringt aus einem künstlerisch-psychologischen Wahrheitsbedürfnis darauf, daß man nach Möglichkeit Originale und Dokumente für seine Urteile über die Vergangenheit benützen solle, aber er selbst kompiliert seine «Histoire de la peinture en Italie» so aus sekundären Verarbeitungen, daß der Vorwurf des Plagiats[1]) nur durch die ästhetisch reizvolle, persönlich originelle Darstellungsform ferngehalten wird.
Seine historischen Wertungen sind durchaus Spiegelbilder persönlichen Wertverhaltens. Dort, wo die Tatsachen allzu hart gegen das persönliche Gefühl sprechen, wird letzten Endes doch nach diesem entschieden. Wenn er z. B. zugeben muß, daß die Römer auf Grund ihrer Gewaltpolitik auch sehr ablehnend beurteilt werden können, gibt er allen vernünftigen Erwägungen zum Trotz doch seinem Sympathiegefühl für sie Ausdruck.[2])
Stendhals Grunderlebnisse kristallisieren sich in den Fakten ‚Napoleon' und ‚Italien'. Daß er durch Napoleon den Weg nach Italien fand, und zwar in einer heroisch-romantischen Weise, das verband beide zu einer gegenseitig sich befruchtenden Einheit. In Napoleons Heer lernte er Italien kennen, und von der Welle eines weltgeschichtlichen Phänomens getragen, suchte er auch seine neue Um-

1) Vgl. Arbelet, L'histoire de l'histoire de la peinture en Italie et les plagiats de Stendhal, Paris 1914.
2) Promenades dans Rome, S. 188.

welt, die so stark zu ihm sprach, aus ihrer Geschichte zu begreifen. Die große Wirkung eines historisch werdenden Individuums läßt ihn das historisch Gewordene als Taten großer Individuen verstehen, besonders später, als in trüber Restaurationszeit es ihm an großen Beispielen fehlte. Was ihn zum Studium der Geschichte der Renaissance in Italien führte, war «la réunion des grands hommes, qui au seizième siècle se présentèrent à la fois pour remplir tous les rôles sur la scène du monde».[1]) Es bereitet ihm ein entzückendes Vergnügen, so schreibt er an Romain Colomb[2]), zu betrachten, wie im Kampf um die Macht die Städte sich verzehrten, wie die Bürger ihrem politischen Ehrgeiz die Privatinteressen opferten; mit Bewunderung und heimlich künstlerischer Freude sieht er auf die lange Kette von Rachezügen, Ächtungen und Katastrophen. In demselben Brief schreibt er von dem Plan, eine „Geschichte der Energie in Italien" zu schreiben. Hier findet seine Ethik, die Vitalität als höchsten Wert schätzt, ihre Bestätigung. In enger Anlehnung an Macchiavellis Lehre hält er den modernen Fürsten den Renaissance-Tugendbegriff der virtù als Muster vor: «Ces vertus, dont vous êtes si fiers, ne sont que des vertus privées. Comme prince, vous êtes nul; les tyrans d'Italie, au contraire, eurent des vices, privés et des vertus publiques.»[3]) Immer wieder stellt er die Lächerlichkeit der Sitten seiner Zeit denen der Zeit Ariosts und Raffaels gegenüber, die aus der Freiheit und den grandiosen Sitten der mittelalterlichen Republiken erwachsen waren. Daß diese Freiheit und der Kampf um sie sich außerdem noch mit hoher geistiger Bewußtheit, Geschmack und künstlerischem Verständnis verband, machte ihm die Herren dieser Zeit schätzenswerter als alle Regierungstalente der Gegenwart. «Les tyrans d'Italie, pleins d'énergie, de finesse, de défiance, de haine, et, dans les beaux-arts, d'esprit et de goût, n'eurent jamais aucun talent comme administrateurs.»[4])

Will man Stendhals innerste Beziehung zum Geist der Renaissance erforschen, so muß man seine künstlerische Form und seinen Stil

1) Histoire de la peinture en Italie, S. 12.

2) Correspondance inédite de Stendhal, S. 46 (Ein für die Renaissanceauffassung Stendhals aufschlußreichster Brief).

3) Histoire de la peinture en Italie, S. 13.

4) Brief an R. Colomb vom 25. 11. 1817 (A. a. O.).

mit seinen Mustern aus dieser Zeit vergleichen; aus seinen Erzählungen nach italienischen Chroniken, seiner Stilgebung in seinen größeren Werken wie «Le rouge et le noir» und der «Chartreuse de Parme» wird man den Eindruck einer inneren Konformität mitnehmen und auch bei ihm wiederfinden, was die künstlerische Prosa jener Zeit so anziehend macht. Es gelingt ihm durch die Sachlichkeit seiner Beobachtung, die Furchtlosigkeit seiner Phantasie, durch die fatalistische Einstellung, die sich an den jenseits von Gut und Böse verlaufenden Rhythmus menschlichen Glücksbegehrens gebunden fühlt und als Ersatz für den Gottesglauben Bestätigung im eignen Werk und persönlichen Leben sucht, jene Luft zu erzeugen, die um die Meisterwerke Boccaccios, Macchiavellis und Aretins weht.

Aber über diese allgemeine künstlerische Gesinnung hinaus dürfen wir auch im einzelnen Stendhal eine das Renaissancebild des 19. Jahrhunderts vorbereitende Arbeit zurechnen, freilich immer bestimmt durch seine ganz persönliche Seh- und Wertungsweise.

Stendhal sondert die Renaissance scharf gegen die vorangegangene und die nachfolgende Zeit ab. Sie ist als Ganzes für ihn nicht eine „Wiedererweckung", sondern eine Art Verjüngung, ein neuer, großer Anfang; in diesem Sinn sind seine Formeln, wie «renaissance de la peinture» oder «renaissance de la civilisation» zu deuten. Und zwar erkennt er, daß diese Bewegung die ganze Kultur der Zeit umfaßt. Was wir heute Renaissance in strengerem Sinn nennen, die Zeit von etwa 1350—1500 nennt Stendhal gewöhnlich das Mittelalter Italiens. Er sieht allerdings schon in dieser Periode die ersten Schritte des menschlichen Geistes zur Freiheit, wie er an Walter Scott am 18. II. 1824 schreibt. Die Ideen waren noch dunkel und ungeklärt, aber die Menschen besaßen hier um 1400 einen Grad von Energie, wie er seitdem nicht mehr erreicht worden ist. Allerdings die von ihm geschätzteste Periode beginnt mit der Wahl Alexanders VI. (1492) und schließt mit dem Konklave, aus dem Klemens VI. (1523) hervorging, also die Zeit der Spätrenaissance. Zu den Historikern der Renaissance verhält er sich äußerst skeptisch. Seiner Meinung nach nährten sie aus eigennützigem Interesse die fable convenue der Geschichte. Macchiavelli schätzte er, als Verfasser des ‚Principe' und der ‚Mandragola', wobei er die treffende Bemer-

kung macht, daß Macchiavelli nur ein wenig mehr Heiterkeit gefehlt habe, um ein italienischer Molière zu werden.[1]) Als Historiker sieht er in ihm das Muster für alle folgenden. Guicciardini beurteilt er als feilen Schurken. Paolo Giovio benutzt er oft, da dieser wenigstens nur lüge, wenn er dafür bezahlt ist. Vasaris Urteile sind ihm wegen seiner Anhängerschaft an die Partei Michelangelos fragwürdig, was ihn nicht hindert, ihn oft auszuschreiben.

Die Erklärung für die Blüte der Renaissance sucht Stendhal in dem durch Natur und Geschichte bedingten Volkscharakter der Italiener. Sie sind für ihn das Volk der Leidenschaft, der Liebe, des Hasses und Mißtrauens. Daraus folgert er alle anderen Vorzüge: ihren Sinn für das Nützliche, ihre Natürlichkeit, eine gewisse „wilde Primitivität". Daher glaubt er bei ihnen das Fehlen aller utopischen Gefühle wie Ehre u. dgl. feststellen zu können. Die Entwicklung des Hasses und Mißtrauens gibt er der arglistigen Politik der Päpste zuschulden.[2]) Gewiß trug der italienische Mensch des Quattro- und Cinquecento diese Wesenszüge, die Stendhal so lieb wurden, aber wie in allen seinen Werken zu lesen ist, übertrug er sie auch auf die modernen Italiener. Zu seinem Bedauern mußte er von diesen oft hören, daß er sie romantisiert habe. Der Schlüssel zu dieser Beurteilung liegt in seinem eignen Wesen, denn Italien ist ihm darum das Land des Glückes, weil man sich dort der Eingebung des Augenblicks überlasse.[3]) So ist diese rassenpsychologische Grundierung seiner historischen Bilder die Projektion seines eignen Wesens, das vielfach durch die gewollte Gegensätzlichkeit zu seiner eignen Rasse noch eine besondere Verschärfung erfährt.

Die politische Hauptursache für die künstlerische Entwicklung dieser Zeit sucht er in den unaufhörlichen Kämpfen der mittelalterlichen Republiken um die Freiheit[4]), während die Tyrannis mit ihren feudalherrschaftlichen Allüren in seinen Augen eine Verfallserscheinung ist. Mit dem Verlust der Freiheit verschwindet seiner Meinung nach auch die Zeit der großen Künste. Da aber diese Generalregel historisch nicht stimmt, sucht er durch einen kleinen

1) Histoire de la peinture en Italie, S. 15.
2) Histoire de la peinture en Italie, S. 31ff.
3) De l'amour, Chap. 43.
4) L'Abbesse de Castro, S. 11.

Umweg der republikanischen Periode den Ruhm zu erhalten. Er sagt: «Les chefs-d'œuvre de la peinture sont du commencement du seizième siècle, où tout le monde était encore gouverné par les habitudes du quinzième.»[1])

Aus diesen Kämpfen erwuchs den Italienern eine starke Empfindung für eine bestimmte Art Freiheit, die Stendhal «gouvernante» im Gegensatz zu der «jouissante» seiner Zeit nennt.[2]) Dieser harte Konkurrenzkampf führte zu einer ungemeinen Entfesselung der Energie auf allen Gebieten: «Comment diable n'être pas énergique avec le soleil et les richesses d'Italie, et quatre siècles de ce joli petit gouvernement?»[3]) Auch hier sehen wir Stendhals Neigungen, den Geist der Vergangenheit deuten. In seinen Ansichten über die Bedeutung der Kirche und Religion in der Renaissance kreuzen sich ebenfalls persönliche Stellungnahme, rationalistische Psychologie und historische Wahrheit. In der «Histoire de la peinture en Italie» bewundert er sehr die gefahrvolle Zwischenstellung des Papsttums und die bedeutsamen Talente, die es unter dem Druck der Not hervorgebracht hat. Die Mittel, mit denen es sich trotz des Mangels an physischen Kräften zu halten vermochte, waren die Androhung von Höllenstrafen, der Ablaß und die geschickte Ausnützung der Höllenfurcht der südländischen Völker gewesen. Die Erstarrung der kirchlichen Heilsmittel in Formelkram, sowie deren Einordnung in das System nie versagender Mittel zur Machtausnützung macht er für die blutigen und kraftvollen Sitten der italienischen Republiken mitverantwortlich.

Auch in dem Verhältnis der Einzelmenschen zu ihrer Religion fühlt er die individualistisch-freiheitlichen Tendenzen der Zeit heraus, die sich in der innermoralischen Freiheit bei äußerer Formelgebundenheit verraten. «Une absolution d'assassinat coûtait vingt écus.»[4]) Völlig versagt seine Einfühlungskraft, wo die Religion mehr als eine letzte Leidenschaft für Greise war, wo sie geschichtsbildende Kraft gewann. Das Verständnis für Savonarola, der seiner Meinung nach nur einen kleinen Luther in Italien spielen wollte, blieb ihm ebenso versagt wie das für

1) Histoire de la peinture en Italie, S. 16.
2) Brief an R. Colomb vom 25. 11. 1817 (A. a. O.).
3) A. a. O. 4) Histoire de la peinture en Italie, S. 10.

den deutschen Reformator. Stendhal liebt die jungen Päpste, die wußten, daß Geist und Politik ihnen allein weiterhelfen konnten, oder auch jene übermächtigen, durch ihre Willenskraft oder die Weite ihrer Bildung weltlichen Päpste wie Alexander VI., Julius II. und Leo X. Den letzten schätzt er am höchsten. Er nennt seinen Hof in den «Promenades dans Rome» «la plus aimable qui ait existé» ... und ihn selbst «grand sujet de colère pour les pédants tristes».[1])

Seine ästhetischen und historischen Urteile über Künstler und Kunstwerke der Renaissance sollen hier nur in einigen Zügen beleuchtet werden, so weit sie nämlich seine historische Deutungsweise erklären helfen. — Stendhal sucht im Grund in der Kunst immer die große Empfindung und den Reiz nimmermüden Wechsels der Erscheinung. Er liebt alles Graziöse, Leichte, Schwebende, unbewußt Anmutige. So sieht er denn auch den Gipfelpunkt der Kunst in Raffael, betrachtet Correggio als den „Göttlichen". Dagegen läßt Michelangelos tendenziöser Ernst, seine Problematik und sein gewaltsames Ringen mit dem Material ihn kühl. Nur die große Linie in der Entwicklung der Eigenwilligkelt Michelangelos findet seine Bewunderung, während dessen ernste Religiösität ihm wiederum unbehaglich ist. Die Lust am Sentiment erklärt seine Vorliebe für Reni, so weit dieser nicht unter dem Einfluß Caravaggios steht. Tpyisch ist seine Beziehung zu Lionardo. Alles, was an ihm «tendresse» ist und auf die venezianische Schule hintendiert, bewundert er. Doch seine grüblerische Einsamkeit, sein Ernstnehmen auch der kleinsten Dinge bleibt ihm fremd. Seine beste und persönlichste Bildbeschreibung gilt dem Abendmahl Lionardos. Großes Verständnis bringt er der aristokratisch-ästhetischen Lebensführung dieses Meisters entgegen.

Die Zusammenhänge der Antike mit der Renaissance betrachtet Stendhal sehr oberflächlich. Er sieht die Einwirkung der Antike, aber er weiß wenig davon zu sagen. Teils erscheint sie ihm wie eine vorübergehende Mode[2]), teils sieht er ihren Einfluß nur für einen rein formalen an. Es war ihm zu „unwahrscheinlich", daß seine „natürlichen" Italiener sich einst an der Philosophie eines Plato

---

1) L'Abbesse de Castro, S. 68. 2) Promenades dans Rome S. 188.

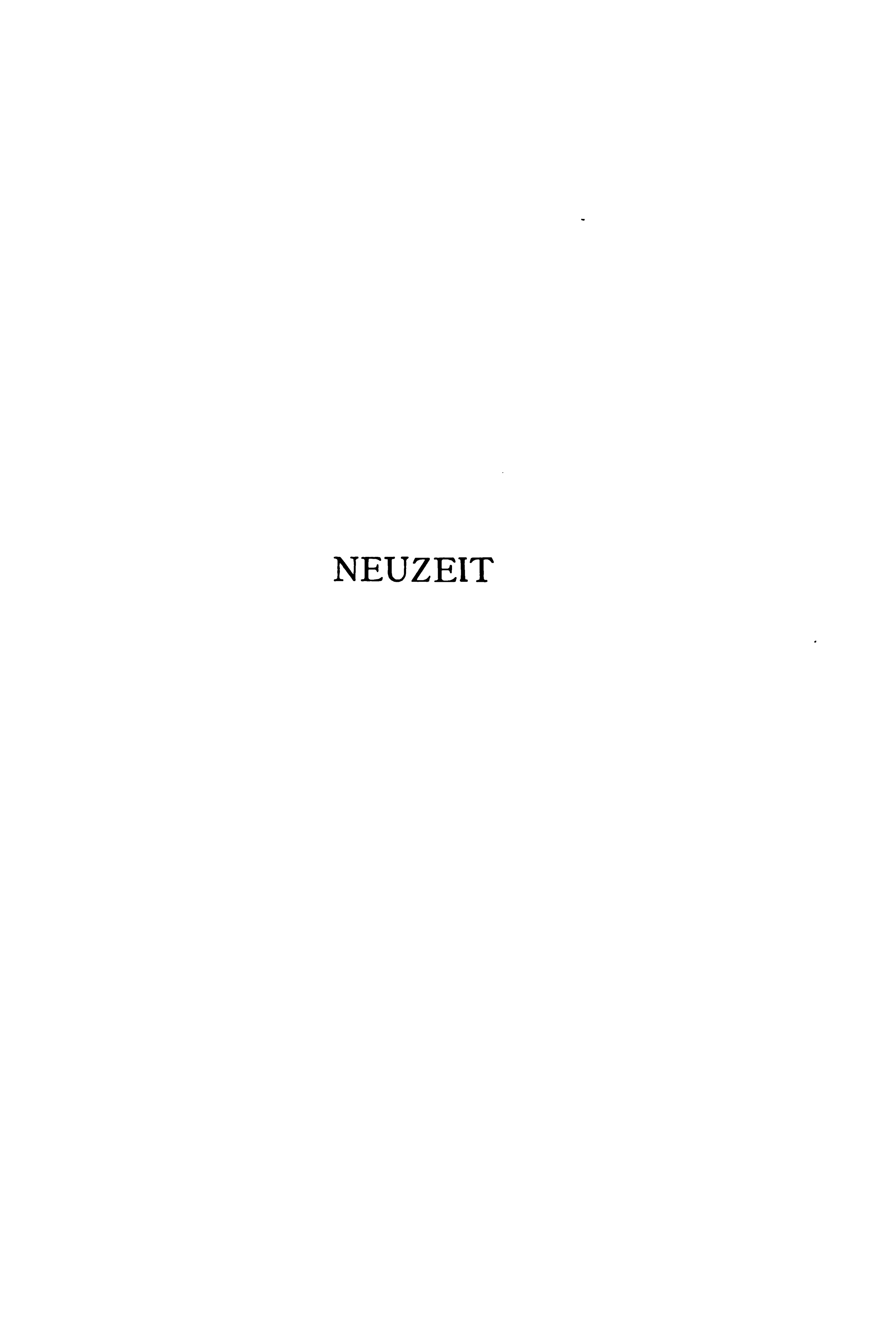
gebildet hätten, eines Romandichters, der mit wenig vornehmer Eigenliebe seinen Roman als philosophisches System der Jugend darbot.

Will man die Gesamtauffassung Stendhals von der Renaissance in einigen Sätzen zusammenfassen, so kann man sie etwa so formulieren: 1. In Italien entsteht im 15. und 16. Jahrhundert eine neue Gesamtkultur eignen Stiles, die von einer Wiedergeburt der schönen Künste gekrönt ist. 2. Das Wertungsprinzip der diese Kultur tragenden Menschen ist ein individualistisch-utilitarisches, mit starkem Sinn für persönliche Lebensführung und künstlerische Form. 3. Die Wurzeln dieser Kultur liegen in den natürlichen Bedingungen des Landes, in den kämpfereichen, republikanischen Staatsformen der mittelalterlichen Städte und der unter diesen Verhältnissen sich herausbildenden energisch-vitalen Rasse. 4. Es ist eine Kultur der höheren Stände, während die Breite des Volkes noch in mittelalterlicher Gebundenheit verharrt.

Vergleicht man diese Grundzüge von Stendhals Auffassung der Renaissance mit der Jakob Burckhardts, so ist mancherlei wieder zu finden. Freilich berechtigt das noch nicht, von einer wissenschaftlichen Ableitung zu sprechen[1]), dazu sind Stendhals Auffassungen allzu leicht begründet und Burckhardts zu selbständig erarbeitet. Aber Stendhal konnte ihm ein höchst willkommener Anreger sein, zumal ja auch er von der künstlerischen Seite und dem Interesse an dem sich in dieser Zeit offenbarenden Menschentum ausging. So schwach unterbaut Stendhals Urteile auch vielfach sein mögen, sie sind Produkte einer überempfindlichen, lebensgewandten und psychologischen Sehweise, die Burckhardt damals kaum im Bezirk der Fachwissenschaft vorfand. Stendhals Renaissanceauffassung ist ein typisches Beispiel für Dichter- und Journalistenhistorie, und an ihr kann auch der Fachhistoriker nicht vorübergehen; denn sie bestimmt die historischen Anschauungen einer Zeit oft stärker, als man zugeben will. Der Historiker lebt selbst in diesem „luftförmigen" Zustand öffentlicher Meinung. Aus dieser heraus ist es verständlich, daß das Renaissancebild des 19. Jahrhunderts, des Jahrhunderts beginnenden sozialen Kampfes, durch Menschen, die im Wider-

1) Vgl. C. Neumann, Deutsche Rundschau 94, S. 395.

streit zu diesem Zeitgeist standen, so ästhetisch und individualistisch geformt wurde. Stendhal, Burckhardt, Nietzsche schufen jene schöne Renaissancelegende, die in der Rückschau auf eine vergangene Zeit so viele Mängel der Gegenwart kompensierte. Es war ein Vorgang, der sein Gegenbeispiel in unserer Zeit hat, da uns außer Historikern vor allem Tagesschriftsteller, Philosophen und Dichter wiederum das Mittelalter als eine Zeit malen, die alles das besessen haben soll, was wir nicht haben, aber ersehnen: Einheit in der Weltanschauung, Kunst- und Lebensgesinnung, Einheit in Religion und Wertbewußtsein.



NEUZEIT

WER TRÄGT DIE VERANTWORTUNG AN DER ENTSTEHUNG DES POLITISCHEN PROTESTANTISMUS?

Von Johannes Kühn.

1. Zwei Thesen.
2. Vorgeschichte des Speyrer Reichstags 1529: west- und osthabsburgische Politik.
3. Die historische Reichstagsproposition, ihre Aufnahme und Entstehung.
4. Eine unbekannte Proposition. Verhältnis zur vorigen.
5. Beurteilung.

Tritt ans Gestade des Ozeans der reformationsgeschichtlichen Litetur, und du bist überzeugt, daß es in diesem Stoffgebiet keine Angelegenheiten von einiger Bedeutung gibt, die nicht ihre Bearbeiter, nicht ihre Klarstellung gefunden haben. Begib dich aber auf die hohe See, so siehst du bald, daß es sich ganz anders verhält, daß der Forscher, selbst wenn er sich nicht einfallen läßt, neue, umfassende Fragen an die Quellen zu stellen, schon bei jedem Versuch, das einfache Tatsachenwissen auf seine Richtigkeit zu prüfen, auch in der Geschichte der Reformation auf Punkte stößt, die unter einer dunklen Hülle lagen.
Wir wollen hier die Hülle von einem Orte wegziehen, der gerade darum unbekannt ist, weil ihn jedermann zu kennen glaubt.

1. Man weiß, daß der Protestantismus seinen Namen daher hat, daß auf dem Speyrer Reichstag des Jahres 1529 die ausgesprochenen Anhänger der reformatorischen Lehren unter Fürsten und Städten gegen den Reichstagsbeschluß (Abschied) protestierten, der das von ihnen begonnene reformatorische Werk fesseln mußte und im Verfolg zu ersticken drohte. Weiter „weiß" man, daß dieser Reichstagsbeschluß hervorgerufen wurde durch eine so scharfe Proposition des in Spanien weilenden, kein Verständnis für die Reformation besitzenden Kaisers, daß selbst die wesentlich gemilderte Form, in der die kaiserliche Proposition nach dem Vorschlag eines Aus-

schusses in den Abschied einging, den „christlichen“ Ständen, wie sich die späteren Protestanten in den politischen Aktenstücken meist mit Betonung nannten, unannehmbar erschien. Gewiß ist nie etwas anderes auf Kathedern gelehrt worden, und doch steckt ein erheblicher Irrtum darin. Keineswegs nämlich haben die Protestanten gegen die Proposition Kaiser Karls bzw. gegen einen auf ihr fußenden Abschied protestiert, sie konnten das gar nicht, weil sie und der ganze Reichstag diese kaiserliche Proposition — gar nicht kannten. Fügen wir zu dieser scheinbar unsinnigen These eine zweite: die in Speyer vorgelegte Proposition ist nicht das, was sie zu sein vorgibt und wofür man sie meist gehalten hat. Diese Sätze zu beweisen und ihre Tragweite zu verstehen, bedarf es einer Berücksichtigung der großen Politik und ihrer Lage, Ziele und Pläne.

2. Wir setzen als bekannt voraus, daß den glänzenden Erfolgen des Kaisers zwischen 1525 und 1527, dem Sieg von Pavia, dem Madrider Frieden, der habsburgischen Machterweiterung im Osten durch den Erwerb von Böhmen und Mähren für Karls Bruder und Statthalter im Reich, Ferdinand, und der Erstürmung Roms die wirkliche politische Lage keineswegs entsprach. Die große Koalition, die sich gegen Karls drohende Übermacht gebildet hatte, war so wenig niedergerungen, daß zu Anfang des Jahres 1528 eine gemeinsame neue, scharfe Kriegserklärung von seiten Frankreichs und Englands erfolgte. Der Sieg über den Papst konnte von einem Mann, der seiner ganzen Richtung nach darauf angewiesen war, sich auf die Kräfte des Papsttums zu stützen, nicht entsprechend ausgenützt werden. Die habsburgischen Neuerwerbungen im Osten verwickelten Ferdinand nicht nur in Kämpfe mit einem Rivalen um die ungarische Krone, sondern machten Habsburg auch auf einer nunmehr gewaltigen Front zum unmittelbaren Nachbarn des Sultans und verurteilten es dazu, die Stöße der neuen, großen türkischen Offensive aufzufangen. Ferdinand war damit im Osten vollständig gebunden und konnte als Statthalter ohne genügende Machtmittel ebensowenig wie der Kaiser selbst die kaiserliche Autorität im Reich in der erwünschten Weise ausüben. Er konnte vor allem nicht verhindern, daß der Protestantismus, der von den Habsburgern immer zugleich politisch, d. h. als Auflehnungsbewegung gewertet wurde, Fortschritte machte.

In dieser Lage[1]) machte der Kaiser den Versuch, Deutschland für seine Zwecke auszunutzen. Er sandte Ende Januar und Anfang Februar mehrere Personen nach Deutschland. Der Kammerherr von Montfort, den er zu seinem Bruder schickte, hatte u. a. die Aufgabe, durch öffentliche Vorspiegelung gewaltiger Werbungen für den Kaiser den Eindruck eines großen kriegerischen Unternehmens aus Deutschland zu erwecken, während er in Wahrheit einen weit bescheideneren Zug in Gang bringen sollte. Weiter sollte nicht nur Ferdinand, sondern auch der deutsche Reichstag, vor allem die Kurfürsten, dazu vermocht werden, sich angesichts der französisch-englischen Kriegserklärung mit dem Kaiser solidarisch zu erklären. Karl versprach sich davon zwar wenig praktische, wohl aber moralische Wirkungen und Kräftigung seiner Autorität.

Dem Kammerherrn folgte einige Tage später die Abfertigung des kaiserlichen Reichsvizekanzlers Balthasar Merklin, Propstes von Waltkirch, eines in der Regierungslaufbahn emporgekommenen Geistlichen, der aus Anlaß dieser politischen Mission zudem, daß er Koadjutor von Konstanz und postulierter Bischof von Hildesheim war, vom Kaiser mit dem noch prekäreren Bischofstitel von Malta geschmückt wurde. Unter den vielen Aufträgen, die er empfing und die bei dem Verlust seiner Instruktionen aus zahlreichen Aktenstücken erschlossen werden müssen, sind dies die für unseren Gegenstand wichtigsten: er sollte die deutschen Stände einzeln angehen und um militärische Hilfe für den Kaiser ersuchen; denn Karl erwartete von einer solchen Beschickung mehr als von dem guten Willen eines Reichstages — und ein solcher war bereits ausgeschrieben und stand, als Waltkirch abgesandt wurde, unmittelbar vor der Tür. Zweitens sollte Waltkirch die Zustimmung der einzelnen Kurfürsten zu gewinnen suchen für eine Wahl Ferdinands zum römischen König. Karl hatte bisher gezögert, auf diesen wiederholt ausgesprochenen Wunsch Ferdinands einzugehen, hielt aber jetzt, im Interesse der kaiserlichen Autorität im Reich und der

---

1) Für alles nun Folgende muß auf die bevorstehende Herausgabe des betr. Bandes der deutschen Reichstagsakten verwiesen werden, der die im Text verwerteten, großenteils ungedruckten Quellen enthalten wird. Mit Rücksicht darauf ist hier auch unterlassen, das an verschiedenen Stellen schon Gedruckte in besonderen Noten nachzuweisen. — Da es sich meist um neue Feststellungen handelt, bedarf es keines Eingehens auf die Literatur.

Sicherung des habsburgischen Kaisertums gegen feindliche Bestrebungen, die Stunde für gekommen. Zur Herbeiführung des Erfolges seiner Pläne schien es dem Kaiser zugleich notwendig, die religiöse Bewegung in Deutschland nicht mehr in der bisherigen brüsken Weise zu behandeln, sondern durch Erklärungen des Vizekanzlers zu beschwichtigen, worin den reformatorisch gesinnten Fürsten und Städten nicht nur ein allgemeines, sondern sogar ein Nationalkonzil, das Karl wenige Jahre zuvor verboten hatte, in Aussicht gestellt wurde.

Mit dieser Politik der Einzelverhandlungen war aber zugleich gegeben, daß der bevorstehende Reichstag abgesagt werden mußte.[1]) In der Tat wurde diese Abkündung zur selben Zeit, unterm 3. 2. 1528, verfügt und einer dritten Persönlichkeit, dem „Postboten" Louis de Taxis, ihre Übermittlung nach Deutschland anvertraut.

Am 16. 4. kam die Abkündung nach Speyer, dem Sitz des Reichsregiments. Dieses veröffentlichte sie sofort im Reich und in Regensburg, wo längst Ständegesandte auf den Beginn des Reichstags warteten. Und bald erreichte sie auch den noch in Prag weilenden Statthalter, Ferdinand, den König von Böhmen und Ungarn.

Ferdinand war außer sich. Im Vorjahr war, nicht ohne seine Schuld, der erste Regensburger Reichstag gescheitert. Den für 1528 von neuem angesetzten Reichstag glaubte er mit seinen wirklich großen, für die Zustände des Reichs sehr bezeichnenden Bemühungen endlich zustande gebracht zu haben. Er hoffte als Erfolg eine wesentliche Reichshilfe zur Sicherung im Osten davonzutragen. Er durfte auch erwarten, daß der Reichstag ihm, der in der Abwehr der religiösen Neuerungen überall voranschritt, ja die innere Kräftigung des Katholizismus erstrebte, folgen werde, wenn er allgemeine Maßnahmen gegen die Neuerer vorschlage. Denn es war nicht zu verkennen, daß die altgläubige Ständemehrheit sich mit neuem Selbstbewußtsein zu erfüllen begann und das Gefühl hatte, 1526 in Speyer übervorteilt zu sein. Alles das vernichtete der kaiserliche Eingriff, der noch dazu ohne sein, des Statthalters, Wissen von Spanien aus vorgenommen worden war. Ließ nun Waltkirch, das Werkzeug dieser Politik, auch noch über undurchsichtigen Verhandlungen mit

1) Mit den Packschen Händeln hat die Abkündung also nicht das geringste zu tun, wie schon Zeitgenossen glaubten, trotzdem es die bloße Chronologie widerlegt.

den einzelnen Ständen Monat um Monat verstreichen, bis er sich bei Ferdinand einfand, so erfüllte sich dieser mit Groll über den Mann und machte auch in seinen Briefen nach Spanien aus seiner erregten Stimmung keinen Hehl. Zugleich betrieb er aber beim Kaiser die Ansetzung eines neuen Reichstags, noch bevor er aus Waltkirchs Munde die Gründe der Auflösung des alten gehört hatte.

Dies letzte geschah in der zweiten Hälfte des August und der ersten des September 1528 in Prag. Es scheint, daß es Waltkirch gelang, sich Ferdinand gegenüber zu rechtfertigen, ohne daß er doch sein Vertrauen gewonnen hätte. Wir sind über die Besprechungen beider Männer sehr schlecht unterrichtet, aber wie wäre es möglich, daß zwischen ihnen nicht von dem von Ferdinand erstrebten neuen Reichstag die Rede gewesen wäre. In der Tat bezeugt Ferdinand selbst, daß Waltkirch ihm die kaiserliche Zusage eines neuen Reichstags gebracht habe. Und wirklich hatte der Kaiser bereits am ersten August die Vollmacht für fünf fürstliche Reichstagskommissare, darunter Waltkirch, in Valladolid unterzeichnet. Ob freilich in Prag auch ein Gedankenaustausch über die dem Reichstag vorzulegende Proposition stattgefunden hat, ist ganz dunkel. Gewiß ist nur, daß Waltkirch, der seine Rundreise durch das Reich fortsetzte, etwa eine Woche nach seiner Abreise von Prag durch einen persönlichen Diener namens Hektor ein amtliches Schriftstück nach Spanien sandte, dessen möglichst schleunige Ausfertigung und Rücksendung zu betreiben er einen kaiserlichen Sekretär, den bekannten Alonso de Valdez, bat. Was wir vom Kaiserhof hören, läßt kaum einen Zweifel zu, daß jenes Schriftstück nichts anderes war als der Entwurf, den Waltkirch, als Reichsvizekanzler die hierfür zuständige Persönlichkeit, für die kaiserliche Proposition des neuen Reichstages ausgearbeitet hatte. Kurz vor Weihnachten wurde dann dieses Aktenstück mit anderen nach Waltkirchs Entwürfen in Spanien doppelt ausgefertigt und zur Sicherheit auf doppeltem Wege an Ferdinand geschickt: über Portugal durch jenen Hektor, über den Golf von Biskaya durch Dr. Gabriel Sanchez, einen Sekretär Ferdinands, den dieser im Herbst nach Spanien gesandt hatte. Karl selbst machte von alldem seinem Bruder Mitteilung; eine Aufzeichnung der kaiserlichen Kanzlei besagt dasselbe.

Über dem begann das Jahr 1529, und Ferdinand setzte sich über Innsbruck, Ulm und Stuttgart, wo längere oder kürzere Aufenthalte

genommen wurden, zu dem auf 21. 2. angesetzten Reichstag in Bewegung. Die Anschauungen und Pläne, die ihn erfüllten, waren der Politik seines Bruders entgegengesetzt. Erstens brauchte er alle Kräfte für die Behauptung in Deutschland und besonders den Kampf und die Sicherung im Osten. Wenn er nun in den ersten Monaten des Jahres ein Heer von Gesandten an die einzelnen Stände des Reiches schickte, um Hilfe für die Kämpfe in Ungarn zu erbitten, so bekamen diese Gesandten oft genug zu hören, der Kaiser habe schon durch Waltkirch für sich Hilfe begehren lassen. Nicht daß die Stände Waltkirch viel bewilligt hätten, doch war es ein Vorwand, Ferdinand abzuweisen. Der Kaiser war ihm also in die Quere gekommen. Ja im Oktober/November 1528 nahm Karl vorübergehend sogar die militärische Mitwirkung seines Bruders in Frankreich in Aussicht. Er hoffte, mit England durch Verhandlungen zum Frieden zu kommen, Frankreich aber durch umfassenden Angriff, an dem auch Ferdinand womöglich an der Spitze einer Armee von Deutschland aus teilnehmen sollte, auf die Knie zu zwingen. Der Kammerherr von Montfort sollte ihn in einer neuen Mission von diesen Plänen in Kenntnis setzen und ihn ersuchen, besonders gegenüber etwaigen Verleumdungen, die Franz I. in Deutschland ausstreuen würde, von neuem die wohlwollenden Absichten des Kaisers gegenüber den Protestanten hervorzuheben, wie das schon Waltkirch im Auftrag gehabt habe.
Und hier lag der zweite Hauptgegensatz, in dem Ferdinand sich zur kaiserlichen Politik befand. Er hatte im Frühjahr 1528 am Rande einer deutschen Fürstenrevolution gestanden. Er hatte in diesen sogenannten „Packschen Händeln" kluge Beherrschung gezeigt. Aber der Haß, den er in sich aufhäufte angesichts von Zuständen, die er dem Kaiser als ganz unbeschreiblich schilderte, war nur umso größer. Und während Karl die Protestanten durch Schonung und Vorspiegelungen hinzuhalten dachte, faßte Ferdinand den Plan, zum Angriff auf sie überzugehen oder wenigstens den vielleicht unvermeidlichen Kampf gründlich vorzubereiten. Wie er schon längst an der Spitze der gegenreformatorischen Bestrebungen stand, so ging er jetzt daran, einen Bund zur Erhaltung des alten Glaubens auf breitester Basis zustandezubringen. Auf dem einen Flügel würden die altgläubigen Schweizer Kantone stehen. Sie hätten ihre neugläubigen Genossen, den einen Hauptherd der reformatorischen

Bewegung, in Schach zu halten. Eine Reihe benachbarter Fürsten, Stände und Städte, nicht zuletzt Ferdinands Besitzungen in Südwestdeutschland, würden ihnen Deckung gewähren. Den andern Flügel würde Ferdinand selbst bilden mit der Masse seiner Erblande, in denen er seine Stellung noch durch den Heimfall der schlesischen Herzogtümer Oppeln und Ratibor zu festigen dachte; er war fest entschlossen, die begründeten Ansprüche, die der evangelische Markgraf Georg von Brandenburg auf jene Herzogtümer erhob und auf dem Reichstag durchzusetzen hoffte, nicht anzuerkennen. Zwischen diesen beiden Gebieten lag Bayern, dessen Rivalität gegen Habsburg 1527 einen Höhepunkt erreicht hatte und dessen Streben nach der deutschen Königskrone diese Rivalität eben neu zu beleben drohte. War es da nicht ein doppelter Gewinn, wenn man Bayern für den Bund, für die gemeinsame katholische Sache gewann? Durch den Kardinal von Salzburg hat Ferdinand diesen Versuch, dem frühere Sondierungen vorausgingen, noch kurz vor dem Reichstag unternommen. Auf dem Reichstag selbst hat er dann die Bundespläne nach den verschiedensten Seiten weiter verfolgt. Gelangen sie, so würde sich eine geschlossene katholische Front bilden, vielleicht von Savoyen und Lothringen bis nach Schlesien. Bisher hatte Ferdinand sich auf den Schwäbischen Bund stützen können. Aber dieser hatte gerade in den Wirren des Jahres 1528 deutliche und unheilbare, hauptsächlich durch die Reformation hervorgerufene Bruchstellen gezeigt. Seine Tage schienen gezählt. Daher die Arbeit an einer neuen Liga.

In solchen Plänen und ihrer Ausführung näherte sich Ferdinand Speyer, dem Ort des Reichstags. Aber je näher er kam, um so beunruhigender empfand er es, daß jede Nachricht vom Kaiser ausblieb. Schon am 5. 2. schrieb er seiner Schwester Maria, er habe so lange nichts vom Kaiser bekommen, daß er ganz „perplex" sei.

Am 4. 3. zog er in Speyer ein — und hatte noch keine Nachricht. Am 15. 3. eröffnete er den Reichstag — immer noch ohne Post aus Spanien. Er wisse gar nicht, was er davon denken solle, schrieb er Maria am 22. 3. Als aber die Schwester sich darüber beunruhigt zeigte, in der Annahme, daß Ferdinand länger aufgehalten und von Ungarn ferngehalten würde, tröstete er sie durch die Mitteilung, „Gott habe geholfen", daß er den Reichstag trotzdem angefangen habe. Erst einige Wochen nach Schluß des Reichstages kam die

Post, neun kaiserliche Briefe auf einmal, „tant désirées pour le long temps qu'ay esté sans recevoir lettres de votre majesté" — schrieb Ferdinand am 18. 5. seinem Bruder.
Wie war das zugegangen? Schon Anfang Oktober 1528 teilte Salinas, Ferdinands Agent am Kaiserhof, mit, Karl habe schon längere Zeit niemand mehr nach Flandern geschickt. Auch den Pedro de Acontya, der „el despacho della dieta" mitnehmen sollte, habe Karl zurückgehalten. Salinas habe sich jedoch im Interesse des Reichstags für seine Abfertigung eingesetzt.[1]) Auch die neuerliche Abfertigung wurde immer wieder hinausgeschoben. Sturm machte die Überfahrt unmöglich. Anfang November kam Dr. Gabriel Sanchez, wie schon gesagt, mit Anträgen Ferdinands für die Behandlung der deutschen Verhältnisse nach Spanien. Er erhielt wohl Abfertigung, konnte aber ebensowenig in See gehen. Inzwischen kam auch Waltkirchs Diener Hektor. Die Botschaften stauten sich am Kaiserhof. Um Weihnachten neue Abfertigung, aber die Reise ging nur bis zum Hafen. Am 20. 2. hatte Salinas Nachricht, daß Montfort und Sanchez noch am 11. 2 den Hafen nicht verlassen konnten. Erst während des Reichstages glückte die Überfahrt.

3. Damit ist wohl bewiesen, daß die Proposition, mit der Ferdinand den Speyrer Reichstag am 15. 3. eröffnete, nicht diejenige gewesen sein kann, die der Kaiser geschickt hatte und die, wie Karl selbst seinem Bruder mitteilte, auf einem Entwurf Waltkirchs ruhte. Aber auch wenn man von alldem nichts wüßte, würden die Akten des Reichstages Mittel zu einer Kritik der Proposition an die Hand geben. Sonderbar war schon die Art der Übergabe der Vollmacht und der Proposition zu den Reichsakten. Es wurden nicht, wie herkömmlich, die Originale übergeben, sondern nur Abschriften, und während der die Kopien beglaubigende königliche Rat und oberste Sekretär Johann Ferenberger zu Egenberg bei der Vollmacht (vom 1. 8. 1528) hinzufügte: „dise copei vergleicht sich von wort zu wort dem rechten original. Des gezeug ich" usw., hüllte er sich bei der Proposition in Schweigen und begnügte sich, seinen Namen hinzu-

1) Nach späteren Schreiben des Salinas scheint Acontya tatsächlich abgereist zu sein, aber sein Ziel nicht erreicht zu haben. Was unter jenem despacho della dieta zu verstehen, ist ungewiß. Etwa die Vollmacht vom 1. Aug. 1528? Aber diese gelangte noch nach Deutschland.

zusetzen.[1]) Und wie äußerten sich die Stände! Man wird nicht allzugroßes Gewicht darauf legen, wenn alsbald unter den Städtegesandten das Gerücht umlief, der Glaubensartikel der Proposition sei „allein durch die pfaffen gepracticiert". Etwas anderes ist es aber, wenn ein Mann wie der Memminger Ehinger, Bruder von Ulrich Ehinger, dem kaiserlichen Rat am Hof in Spanien, erklärt, die Proposition könne nicht aus Spanien kommen, denn sie reime sich zu der ihm bekannten Instruktion Waltkirchs wie schwarz auf weiß. Auch der Straßburger Stettmeister Sturm und andere äußerten Verdacht, rieten aber, jedenfalls irrig, auf Waltkirch[2]) als Verfasser. Andere wie Zwick v. Konstanz und der Sachse Hans v. Minkwitz stimmten darin überein, daß die Proposition erst kurz vor dem Reichstag in Speyer oder sonstwo „geschmiedet" sei. Völlig zutreffend hat bereits der sächsische Kurprinz Johann Friedrich, der damals auf das lebhafteste die habsburgischen Bemühungen um die römische Königskrone zu durchkreuzen suchte, die Lage beurteilt. Er hat die Proposition mit wirklich politischen Augen betrachtet und gesehen, daß sie nach Aufbau und Inhalt ganz im Interesse Ferdinands abgefaßt ist. Er sprach sich daher seinem Vater gegenüber ganz offen dahin aus, daß Ferdinand die Proposition verfaßt oder verfälscht habe. Tatsächlich aber hat die ganze protestantische Partei die Proposition nicht für echt gehalten. Die Art, wie sie in den Aktenstücken, die sie in der Glaubensfrage einreichte und hernach in ihre Appellation aufnahm, von der Proposition redet, beweist es. Widersprüche zwischen Reichstagsausschreiben und Proposition werden festgestellt. Es wird wohl vom „kaiserlichen gewalt", aber nicht von der kaiserlichen Proposition gesprochen, sondern etwa von der „schrift in gestalt einer kaiserlichen instruction überreicht" und ähnlichen Wendungen. Bedenkt man die abgezirkelte, in der Wahl des konvenienten Ausdrucks das Äußerste leistende Redegewohnheit der deutschen Stände jener Tage, so wird man hinter solchen stilistischen Feinheiten die bestimmte Meinung

1) In dem neuaufgefundenen umfangreichen, Reichstagsprotokoll des Mainzer Domherrn Valentin von Tetleben, nachmaligen Bischofs von Hildesheim, hören wir: Vollmacht wie Proposition seien zwar nicht selbst übergeben worden, aber beide als Pergamentoriginale mit hängenden Siegeln zur Stelle gewesen. Das so beschaffene Original der Vollmacht ist heute noch vorhanden. Nicht so das angebliche Pergamentexemplar der Proposition.

2) Was einige neuere Autoren nachgeschrieben haben.

entdecken. Übrigens sprach Kurfürst Johann auch brieflich von der „Instruktion, die aus Spanien gekommen sein soll".

Warum kam denn den Evangelischen nicht der Gedanke, die Proposition anzufechten? Es scheint, daß nur Landgraf Philipp ihn faßte. In einem Gespräch mit Besserer von Ulm warf er ihm hin: die Proposition sei „falsch", und man müsse das ans Licht bringen. Wir sehen nicht, daß die Evangelischen den Gedanken aufnahmen. Aber es ist wohl möglich, daß für ihren nach dem Reichstag ausgeführten Entschluß, eine aufklärende Gesandtschaft zum Kaiser zu schicken, auch die (richtige) Anschauung mitbestimmend war, daß die scharfe Proposition eben gar nicht vom Kaiser stammte. Hätten sie die wirkliche kaiserliche Proposition nur gekannt! Aber kennen wir sie? Davon gleich nachher.

Es ist also klar, daß Ferdinand, nicht im Besitz der kaiserlichen Post, sich entschloß, den Ständen eine Proposition eigenen Erzeugnisses vorzusetzen, was dann auf jenes „Gott hat geholfen" ein etwas sonderbares Licht wirft. Denn es ist nicht weniger klar, daß sein Verfahren hart an die Fälschung streifte, wenn es die Grenze nicht schon überschritten hat. Zwar gibt sich seine Proposition nicht als kaiserliche Urkunde, sondern Statthalter und Kommissare treten redend darin auf. Sie behaupten aber, Sprachrohr des kaiserlichen Willens zu sein, und berufen sich für jeden Punkt auf direkten kaiserlichen Befehl. Die Stände sollten jedenfalls glauben, das in Abschrift zu den Reichsakten gegebene Schriftstück stelle, wenn nicht der Form so doch der Sache nach, den schriftlich niedergelegten Willen des Kaisers dar.

Wie ist nun aber das Produkt Ferdinands, also die zwar inhaltlich unechte, aber historisch allein wirksame Proposition zustande gekommen? Könnte nicht Waltkirch, der acht Tage vor Reichstagsbeginn mit Ferdinand in Speyer war, seinen nach Spanien gesandten Entwurf aus dem Gedächtnis oder nach einer zurückbehaltenen Kopie reproduziert haben, um Ferdinand aus der Verlegenheit zu helfen? Angenommen, daß Karl an Waltkirchs Entwurf (wie es scheint) nichts änderte, hätten wir in dem neuen Stück dann doch inhaltlich die echte kaiserliche Proposition. Aber der Zufall hat uns diese aufbewahrt. Das Stück liegt, ohne Beglaubigung und Datum, aber mit richtiger Überschrift, bei den Wiener Akten. Es weicht toto coelo von der Speyrer Proposition ab und stellt

sich als die kaiserliche Proposition auch dadurch heraus, daß es einen Passus über die Gewährung des Nationalkonzils enthält — ganz im Sinne der Waltkirchschen Instruktion von 1528 — und daß Karl in einem Schreiben vom 23. 12. 1528 Ferdinand ausdrücklich auf diesen Punkt der Proposition aufmerksam macht, wobei er ihm vorsichtige Behandlung empfiehlt. Freilich schließt dieser Tatbestand eine Mitarbeit Waltkirchs an der historischen Proposition nicht gänzlich aus, wenn man seinen Charakter berücksichtigt. Er war ein biegsamer, dienstfertiger Parvenu. Er suchte sich nach unten Ansehen und Bedeutung zu geben, nach oben spielte er den hingebenden und armen Diener. Seine Berichterstattung ist von kleinlicher und peinlicher Verlogenheit. Politische Grundsätze besaß er, abgesehen davon, daß er schon als Inhaber und Anwärter dreier Bistümer prokatholisch war, sicherlich wenig. Von eigenen politischen Gedanken ist nichts zu entdecken. Überall bot er „in zierlichen Worten" seine Dienste an, entschlossen, nur dort wirklich zu dienen, wo er sich abhängig wußte. Daß er der Inspirator derjenigen Politik gewesen ist, als deren Werkzeug er nach Deutschland gesandt wurde, ist ganz unwahrscheinlich; sie wird von den großen Politikern am Hof, von Gattinara vor allem, ausgegangen sein. Und so wäre es zwar angesichts seiner Instruktion erstaunlich aber immerhin denkbar, daß Waltkirch in Speyer unter Ferdinands Einfluß und von seiner Autorität gedeckt, auch an der so ganz anderen, ja entgegengesetzten Proposition, wie sie am 15. 3. verlesen wurde, mitgearbeitet hätte. Da er aber Ferdinands besonderes Vertrauen nicht genossen hat, überhaupt in Speyer wenig hervorgetreten ist, ist es am wahrscheinlichsten, daß die historische Speyrer Proposition unter unmittelbarer Leitung und vielleicht sogar Teilnahme des jungen Königs von seinem obersten Kanzler, dem Bischof Bernhard Cles von Trient, oder von eigens damit beauftragten Räten entworfen ist. Da übrigens Waltkirch auch Reichstagskommissar war, so hat er Ferdinands Proposition mit vertreten. Wir wissen nicht, wie er das mit seiner im wesentlichen noch gültigen Instruktion vom Vorjahre vereinigt hat.

4. Die beiden Propositionen, die „echte" und die „historische" nebeneinander zu betrachten, ist nicht ohne Reiz. Man könnte glauben, Spätgotik und Renaissance, Ständewesen und Absolutismus hätten

je ein Probestück abgelegt. Dort eine ziemlich regellose Aneinanderreihung von zehn Beratungsgegenständen, denen noch einzelne summarisch genannte Punkte folgen. Hier ein klarer, knapper Aufbau in drei Artikeln. Dort eine vollkommen ständische Atmosphäre: die Türkenfrage wird ziemlich kurz behandelt, erst an dritter Stelle; sie ist nach Maßgabe bisheriger Reichstagsabschiede zu lösen. Dafür stehen der religiöse Zwiespalt und die gravamina gegen Rom und der Stände untereinander an erster Stelle — wie denn auch die Ansetzung des Reichstags allein mit dem religiösen Zwiespalt begründet wird, dessen freundliche Vergleichung anzustreben der Kaiser in milden Worten vorschlägt. Es folgt die Anregung zur Fortführung der normalen Gesetzestätigkeit, wobei die Vorarbeiten, Entwürfe oder Fragestellungen von Regiment und Kammergericht zugrunde gelegt oder berücksichtigt werden sollen. Das gilt für die Frage der dauernden finanziellen Fundierung von Regiment und Kammergericht und der Reform des letzteren, die Aufrichtung einer Halsgerichtsordnung, die Aufrichtung einer Münzordnung, die Monopolfrage. Weiter soll endgültig festgestellt werden, was für kleinere Reichsstände von den großen in den Reichsanschlägen vertreten werden. Die Reichsanschläge selbst sollen auf die Gerechtigkeit ihrer Verteilung durchgesehen, die Frage der Session der Städte auf dem Reichstag soll gelöst werden. Schließlich wird vorgeschlagen, Gegenstände, die man damals zur „Polizei" rechnete, zu erörtern: Kleidung, Schwören, Maß und Gewicht, Zoll. Ferdinand ist in dem ganzen Stück überhaupt nicht genannt, als ob es keinen Statthalter gäbe.

Ganz anders dessen Proposition. Sie stellt die Türkenfrage mit Betonung an den Anfang. Ja sie begründet den ganzen Reichstag mit der Schilderung der Türkengefahr und erwähnt den deutschen Religionszwiespalt hierbei nur in der Form, daß der den kaiserlichen Mandaten (Wormser Edikt) geschuldete Gehorsam dadurch verletzt und die Türkenbekämpfung dadurch beeinträchtigt werde. Im zweiten Artikel verlangt sie in den stärksten Ausdrücken die sofortige Einstellung reformatorischer Neuerungen, bis der Kaiser den Papst zu gemeinsamem Ausschreiben eines Konzils bewogen habe, und befiehlt endlich im dritten Artikel die Unterhaltung der Reichsbehörden bis zur Rückkehr des Kaisers ins Reich an. Seien diese drei Punkte geregelt, so erlaube der Kaiser den Ständen, auch

andere Dinge in Beratung zu ziehen. In der Waltkirchschen Proposition ist alles auf freundliche Vergleichung abgesehen, auch in der religiösen Frage, wobei es der Kaiser dann an „miltem gnädigem einsehen" nicht fehlen lassen wird. Die historische Proposition dekretiert einfach. Sie enthält einen Absatz, wie der Kaiser es in der Religion gehalten wünscht, und befiehlt, ihn in den Abschied aufzunehmen. Jeder gegen den Inhalt dieses Absatzes Handelnde soll de facto ohne besondere Deklaration in Acht und Aberacht gefallen sein. Dem entspricht, daß der Religionsartikel des letzten Speyrer Reichstagsabschieds, wonach jeder Stand sich so verhalten soll, wie er vor Gott und dem Kaiser zu verantworten sich getraut, selbstherrlich aufgehoben wird. Es ist der Geist des Absolutismus, der hier zu den Ständen spricht, die als bloße Werkzeuge behandelt werden, während dort die Stände durchaus als die Haupthandelnden erscheinen, denen der Kaiser seine Meinung zu erkennen gibt. Johann Friedrich hatte vollkommen recht, wenn er die verlesene Proposition für ein reines Interessenprodukt Ferdinands hielt: Türkenhilfe vor allem, sodann Niederhaltung der die habsburgischen Erblande bedrohenden Reformation, Verlegung der Reichsbehörden nach Regensburg, also in Ferdinands Nähe, und ihr Unterhalt bis zur Ankunft des Kaisers (womit angedeutet war, daß man sich vorbehalte, das ständische Reichsregiment nach Karls Rückkehr fallen zu lassen): rücksichtsloser konnte der habsburgische, speziell der osthabsburgische Standpunkt Ferdinands nicht ausgesprochen werden. Ferdinand hat dieses Programm in Speyer nicht in vollem Umfang durchsetzen können, aber er hat doch mit Hilfe einer von ihm auf die Beine gebrachten altgläubigen Mehrheit so viel erreicht, daß die Protestanten sich gezwungen sahen, in die Separation zu gehen. Ferdinand ist keinen Augenblick davor zurückgewichen, er hat nur um so mehr seine Bundespläne verfolgt und noch während des Reichstags wenigstens das Bündnis mit den altgläubigen Schweizern unter Dach gebracht.

5. Wessen Politik und was für Mittel der letzte Anlaß zur Entstehung des politischen Protestantismus gewesen sind, kann nach dem Dargelegten nicht mehr zweifelhaft sein. Ebensowenig wie der Umstand, daß diese Politik sich im Gegensatz zu der vom Kaiser verfolgten befand. Indessen darf dieser Gegensatz auch nicht über-

spannt werden. Zwar hat die kaiserliche Politik ihre damalige Richtung beibehalten und ist trotz des Friedens mit Frankreich vom Sommer 1529 auch in den folgenden Jahren abgeschwächt spürbar. Aber der ganze Unterschied ist viel weniger grundsätzlicher als taktischer Art. Es ist eine andere Perspektive, aus der die deutschen Verhältnisse gesehen sind. Karl sah sie von der Höhe seiner europäischen Politik; Ferdinand aus der Nähe seines Statthaltertums im Reich und in der Sorge um seine nach der einen Seite dem Eindringen des Protestantismus, nach der anderen dem türkischen Angriff offen liegenden Gebiete. Karl hat denn auch seinen Bruder — wenn er das Schriftstück von Speyer überhaupt gelesen hat — keineswegs desavouiert, und die Sondergesandtschaft der Protestierenden im Herbst 1529 hat er in Piacenza äußerst ungnädig aufgenommen. So mögen für den Verlauf der Geschichte im ganzen die Feststellungen dieses Aufsatzes ohne großen Belang sein. Man kann sagen, daß der Bruch so oder so kommen mußte, und in der Frage nach dem Anlaß eine Frage zweiter Ordnung sehen. Aber kein Historiker hat sich aus solchem Grunde jemals davon abhalten lassen, die Anlässe historischer Begebenheiten sorgfältig festzustellen. Wie sollte er es an einem so entscheidenden Wendepunkt unserer Geschichte tun! Und wäre, die Notwendigkeit des Bruches zugegeben, die Geschichte der nächsten Jahre nicht doch in manchem Betracht anders verlaufen, wenn in Speyer die echte kaiserliche Proposition zur Stelle gewesen wäre und die damalige westhabsburgische Politik das Feld beherrscht hätte? Jedenfalls hätte sich dann kaum eine solche Reichstagsmehrheit für den scharfen Abschied vom 22. 4. zusammengefunden. Zu einer Protestation wäre kein Anlaß gewesen. Und wäre die Separation im folgenden Jahr unter den Augen des nach Deutschland zurückgekehrten Kaisers erfolgt, wenn sie nicht damals schon eine vollzogene Tatsache gewesen wäre?

HERZOG JULIUS VON BRAUNSCHWEIG-WOLFENBÜTTEL UND SEINE WISSENSCHAFTLICHEN GRÜNDUNGEN

Von Hermann Herbst.

Für die Geistesgeschichte Deutschlands im 16. Jahrhundert ist kaum etwas von einschneidenderer Bedeutung geworden als die Reformation. Es ist fast kein Gebiet, auf dem die Tat Luthers nicht umformend oder stürzend gewirkt hätte. Die Stellung der Landesfürsten in den einzelnen Territorien zum Glaubensstreit war von Einfluß, ob und wieweit die Reformation umgestaltend eingreifen konnte. In größtem Ausmaße ging die neue Entwicklung in den Ländern vor sich, die sich frühzeitig der neuen Lehre öffneten. Sich ihr zu verschließen vermochten aber auch nicht die Gebiete, die der Reformation feindlich gegenüberstanden. Zu diesen letzteren gehörte Braunschweig-Wolfenbüttel, das unter der Regierung des Herzogs Heinrich des Jüngeren ein Hort des alten Glaubens blieb. Erst unter der Herrschaft seines Sohnes und Nachfolgers, des Herzogs Julius, konnte auch hier in den Grenzen staatlicher Beaufsichtigung und wohlgesetzter Regelung die neue Entwicklung ihren Verlauf nehmen. Es hat dem braunschweigischen Lande zum außerordentlichen Vorteil gereicht, daß dabei die anderswo gemachten Erfahrungen nutzbringend verwendet werden konnten. Unter Vermeidung der in anderen Territorien gemachten Fehler hat das Land unter der weisen und vorsorglichen Regierung des Herzogs Julius alle Segnungen der Glaubensbewegung kennengelernt und sind ihm all die Nachteile und Schäden erspart geblieben, die schließlich zu Beginn jeder Umwälzung sich ausweisen. Und nicht zum wenigsten ist dies das ausschließliche Verdienst des Fürsten, der sein Land nach einer langjährigen, stürmereichen und kriegerischen Zeit unter der Regierung seines Vaters einer Epoche der friedlichen Entwicklung, der Ausbesserung und Heilung der erlittenen tiefen Schäden und

Wunden, einem außerordentlichen Aufschwung in jeder Beziehung und vor allem auf geistigem Gebiet entgegengeführt hat. Ihren beredtesten Ausdruck hat diese Entwicklung in zwei Gründungen des Herzogs Julius gefunden: Das ist einmal die Bibliothek zu Wolfenbüttel und zum andern die Universität Helmstedt.
Es ist seltsam, daß dieser für sein Land so bedeutsame Fürst bis jetzt noch keinen Biographen gefunden hat, wenn man von der Beschreibung seines Lebens durch seinen Sekretär Algermann absieht. Wohl ist einzelnes verschiedentlich herausgegriffen und behandelt worden. Es sei hier nur erinnert an die Arbeiten von Beste, Bodemann, Hofmeister, Koldewey, Zimmermann u. a., die man mit Vorteil stets benutzen wird. Aber es fehlt noch immer eine zusammenhängende Darstellung seines Lebens, seiner Regierung und seines Wirkens.
Wie sein berühmter Nachfahre August d. J., der Gründer der jüngeren Wolfenbüttler Bibliothek, ist auch Herzog Julius nicht ursprünglich zur Regierung bestimmt gewesen. Als jüngstgebornem von drei Söhnen seines Vaters Heinrich d. J. war ihm jede Aussicht auf eine Nachfolge in der Regierung versperrt. Dazu kam ein Unglücksfall in seiner frühen Kinderzeit, der ihn für sein ganzes Leben zu einem Krüppel und daher für ein ritter- und kriegsmäßiges Leben im Sinne seines Vaters ungeeignet machte. Dies bestimmte früh die Richtung seines zukünftigen Lebens: Er wurde dem geistlichen Stand gewidmet. An Jahren noch ein Knabe, erhielt Herzog Julius ein Kanonikat in Köln. Der wissenschaftlichen Ausbildung dienten mehrere Studienjahre in dieser Stadt, denen ein Aufenthalt an der Universität Löwen folgte. Den friedlichen Studien entreißt ihn ein neuer und noch weit schwererer Unglücksfall. Das ist der plötzliche Tod seiner beiden älteren Brüder in der Schlacht bei Sievershausen 1553. Dieses unvorhergesehene Ereignis öffnet ihm den Weg zur Regierungsnachfolge. Im Alter von 25 Jahren sieht somit Herzog Julius seine Lebensbahn eine gänzlich veränderte Richtung einschlagen. Schon von der Natur so hart mitgenommen, beginnt jetzt in der Heimat für ihn die Zeit der schwersten Prüfungen und Nachstellungen. Man findet manche Parallele in seinem Leben zu dem des preußischen Prinzen Friedrich, des späteren großen Königs. Wie diesen trennt auch den Herzog Julius eine gänzlich andere Lebensauffassung von seinem Vater, dem katholischen Heinrich d. J., während der Sohn sich offen für die Reformation erklärt. Es ist

noch nicht offensichtlich, von welcher Seite oder durch welche Einflüsse der jugendliche Prinz, der von seinem Vater für katholische Kirchenwürden designiert war, der lutherischen Lehre zugeführt ist. Kund ist jedenfalls die Tatsache, daß der nunmehrige Erbprinz diese Neigung bekannt hat und sich nicht wieder davon hat abwenden lassen. Seine Anhänglichkeit an die Lehre Luthers führt zu dem völligen Bruch zwischen Vater und Sohn. Der freie Bekennermut zieht ihm die schwersten Nachstellungen durch seinen Vater zu, die dem späteren Martyrium des preußischen Prinzen kaum in etwas nachstehen. Der gewalttätige Sinn Heinrichs d. J., aus vielen Fehden und Kriegszügen bekannt, treibt seinen Sohn schließlich so weit, daß er Zuflucht bei auswärtigen Fürsten suchen muß. 1558 flieht er zu seinem Schwager, dem Markgrafen Johann von Küstrin. Fast ein Jahr muß er in der Fremde bleiben, ehe der harte Sinn des Vaters durch entgegenkommende Bedingungen die Rückkehr möglich macht. Nach seiner Vermählung mit Hedwig von Brandenburg (25. Februar 1560) führt Julius in voller Zurückgezogenheit auf den Schlössern Schladen und Hessen seinen Hofhalt. Äußerst knapp und sparsam gehalten, auch weiterhin unfreundlich behandelt, erfolgt ganz langsam die Versöhnung mit dem Vater. Erst 1568 macht ihm dessen Tod den Weg zur Regierung frei.

Hart ist seine Jugend, sein Mannesalter gewesen. Die schwere Prüfungszeit hat ihn wohl zu dem ernsten und sparsamen Fürsten gemacht, der seinem Lande ein wahrer Landesvater werden sollte. Seine Regierungszeit (1568—1589) ist nach der mehr als ein halbes Säkulum währenden Herrschaft seines Vaters eine Zeit der Ruhe und Genesung, der Wiederherstellung und Gesundung des auf das äußerste mitgenommenen Landes. Herzog Julius hat nie Krieg geführt. Mit allen Nachbarn, selbst mit der bösen Nachbarin Braunschweig, mit der sein Vater gekämpft und mit der sein Sohn in schwerem Kampfe liegen sollte, vermochte Herzog Julius dank seiner friedlichen, nachgebenden und vermittelnden Gesinnung Frieden zu halten. Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf die segensreichen Bestrebungen einzugehen, die mit der Übernahme der Regierung durch Herzog Julius eingeleitet bzw. fortgesetzt wurden.[1])

1) P. Zimmermann, Herzog Julius zu Braunschweig und Lüneburg in volkswirtschaftlicher Beziehung. Hansische Geschichtsbll., Jahrg. 1904—05, S. 35.

Er ist der unermüdliche Volkswirt, der mit allen Mitteln die Reichtümer seines Landes zu erschließen sucht in Land- und Forstwirtschaft, Hütten- und Bergwerkswesen. Die besten Ratgeber und Fachleute sucht er aus der Fremde zu gewinnen. Die neuen Einkünfte dienen zum Rückkauf verpfändeter Güter. Nichts ist zu gering, daß es der Herzog nicht der eigenen Beobachtung für wert hielte. Für jeden seiner Untertanen ist er zu sprechen, er wohnt selbst den Gerichtssitzungen bei. Einfach und für jeden verständlich muß die Rechtsprechung sein. Unermüdlich kontrolliert er seine Beamten, sein liebster Platz ist ihm in der Kanzlei. „Aliis inserviendo consumor" war sein Wahlspruch. Ihm hat er nachgelebt. Sparsam, fast geizig ist er in der eigenen Lebensführung, um für wirklich wichtige Aufgaben das Geld reichlich anzuwenden und noch einen großen Staatsschatz zu hinterlassen, statt der Schulden und Verpfändungen, die er bei seinem Regierungsantritt als Erbe zu übernehmen hatte. Angesehen und beachtlich stand sein Land da, als der Tod ihn abrief. Und zwei wundervolle Gründungen, die Bibliothek zu Wolfenbüttel und die Universität zu Helmstedt, die beide sein ureigenstes Werk sind, haben dem Namen des Herzogs Julius weithin leuchtenden Ruhm verschafft „zu dankbarer Erinnerung an einen Fürsten, der, wie kaum ein anderer, in dem ihm anvertrauten Gebiete die höheren Interessen des Menschengeschlechtes gepflegt und gefördert hat." [1])

Die Gründung der älteren Wolfenbüttler Bibliothek, der bibliotheca aulica, erscheint heute dem zurückschauenden Geiste bei der Betrachtung des 16. Jahrhunderts als etwas vielleicht nicht Außergewöhnliches. Es ist ein Ereignis in einer viel weitergreifenden Bewegung, die im Laufe des 16. Jahrhunderts mehrere, auch heute noch bestehende Bibliotheken entstehen ließ, wie aus der Bibliotheksgeschichte bekannt ist. So entstanden in Königsberg durch Herzog Albrecht von Preußen, in Dresden durch den Kurfürsten August von Sachsen, in Kassel durch den Landgrafen Wilhelm von Hessen und anderswo berühmte Büchersammlungen, zu denen letzten Endes die Reformation mit den Anstoß gab, die große Büchermengen aus den aufgelösten Klöstern und Stiftern frei werden ließ. Das mindert nicht das Verdienst der Gründer dieser neuen Biblio-

1) F. Koldewey, Beiträge zur Kirchen- und Schulgeschichte des Herzogtums Braunschweig (1888), S. 170.

theken. Herzog Julius hat bereits in jungen Jahren, da er noch nicht an eine Nachfolge in der Regierung denken konnte, seine Neigung für Bücher bekundet. Ganz gewiß hat ihn dabei nicht sein Vater beeinflußt. Dessen Verhältnis zu den Büchern kennzeichnet Otto von Heinemann[1]) treffend mit den Worten: „Ein Dutzend Wildschweine oder Edelhirsche, von ihm in den Wäldern des Harzes oder des Sollings erlegt, ließen sein Herz höher schlagen als Hunderte von unterhaltenden oder gar von gelehrten Büchern." Seines Sohnes Liebe zu den Büchern ist ganz aus ihm selbst gekommen, und so beginnt mit Herzog Julius, dem Sohne des wilden Kriegsmannes, die Reihe der hochgebildeten, für Kunst und Wissenschaft lebenden welfischen Fürsten, eines Heinrich Julius, August d. J., Rudolf August, Ferdinand Albrecht I., Karl I., Karl Wilhelm Ferdinand u. a., die die Bestrebungen des Ahnherrn aufgenommen und seine aus diesem Geiste herausgeborenen Gründungen weiter gepflegt und beschützt haben.

Die ersten nachweisbaren Büchererwerbungen des Herzogs Julius fallen in das Jahr 1550, das ihn auf einer Reise durch Frankreich nach der Universität Löwen führte. Es handelt sich um die zu jener Zeit so weit verbreiteten und beliebten Ritterromane, die die ersten Erwerbungen ausmachen. Die Titel der Bücher «La fleur des batailles de Doolin de Mayence», «L'hystoire des deux nobles et vaillants chevaliers Valentin et Orson» kennzeichnen dies zur Genüge. Es fehlt auch nicht der berühmteste Vertreter dieser Literaturgattung, der Amadisroman, den der Herzog 1558 erwarb. Es würde zu weit führen, Jahr für Jahr die einzelnen Erwerbungen zu verfolgen. Hervorzuheben ist vielleicht noch ein umfangreicherer Zugang, der aus dem Nachlaß des Nürnberger Syndikus Michael von Kaden herrührt. Ihn tätigte der Herzog 1567, als er bereits zur Regierung designiert war und seinen Hofhalt in Hessen hatte. Als ein Jahr später ihm die Regierung seines Landes zufiel und er seine Residenz nach Wolfenbüttel verlegte, nahm er auch seine junge Bibliothek mit, die er nun in größerem Ausmaße pflegen zu können hoffen durfte. Mitten unter den neuen, auf ihn einstürmenden Regierungsfragen vergißt er ihrer nicht. Hier sollen die großen aus den reformierten Klöstern des Landes frei werdenden Bücherschätze, deren Er-

1) O. von Heinemann, Die herzogliche Bibliothek zu Wolfenbüttel 2. Aufl. 1894, S. 6.

haltung dem Herzog besonders am Herzen lag, einen sicheren Hafen finden. Noch ehe dieser Zustrom einsetzte, traf der Herzog vorbereitende Maßnahmen. Als eine der wichtigsten gehört hierher die Berufung eines Bibliothekars. Der Herzog suchte nach einem „gelehrten Manne", und nach langem Suchen gelang es ihm, in der Person des Magisters Leonhard Schröter eine ihm geeignet scheinende Kraft zu finden, deren Bestallung vom 30. Dezember 1571 datiert ist. Aus dieser Maßnahme darf man bereits schließen, daß die junge Bibliothek nicht mehr klein gewesen sein kann. Und daß ihre planmäßige Erweiterung und Vergrößerung in der Absicht ihres Gründers lag, ersieht man aus der Bestallungsurkunde für den Bibliothekar. Die betreffende Stelle besagt u. a.: „Er soll die Bücher, so in der Bibliotheca befunden, in eine rechte Ordnung bringen und erhalten, auch darob sein, daß nicht allein, was in einer jeden Fakultät für Bücher vorhanden, beieinander bleiben, sondern auch dieselben, so noch daran mangeln, neben andern feinen nützlichen Büchern, so Artes und Linguas betreffen, succesive dazu gekauft werden mögen ..." Diese Anweisung findet sich ganz gleichlautend auch in dem Bestallungsschreiben für den auf Schröter folgenden zweiten Bibliothekar Lukas Weischner. Die gleichzeitig erlassene „Libereyordnung" für den Magister Schröter zeigt deutlich in jeder Beziehung, wie besorgt der Herzog um seine Gründung war, wie er sich in minutiösen Vorschriften und Anweisungen um das Aufstellen der Bücher kümmert, um ihre Verzeichnung in Kataloge, die modernen bibliothekarischen Grundsätzen ganz vertraut anmutet. Er richtet sein Augenmerk auf die Signierung eines jeden Buches, auf die Anlage eines Standortkatalogs, wie man heute sagt, zum Zweck einer jederzeit möglichen Kontrolle, auf die Anlage eines nach Autoren geordneten, alphabetischen Katalogs, um jederzeit Antwort bekommen zu können, welche Bücher „eines Autoris" vorhanden seien. Die Bibliothek war von vornherein eine fürstliche, keine öffentliche und allgemein zugängliche. Es wird für jene Zeit wohl niemand etwas anderes vermuten. Trotzdem war sie fremder Benutzung nicht verschlossen. Nur behielt sich der Herzog vor, von Fall zu Fall hierzu seine Erlaubnis zu geben.

So waren alle Maßnahmen getroffen, um den aus den Bibliotheken der reformierten Klöster zu erwartenden Zustrom an Büchern in Empfang zu nehmen. Er brachte einen außerordentlichen

Zuwachs an wertvollen Handschriften und daneben noch weit mehr Druckwerke, über deren Zahl und Beschaffenheit man heute allerdings noch nicht so informiert ist wie besonders über den Handschriftenzuwachs. Es kamen vor allem einige Frauenklöster aus dem früheren Gebiete des Hochstiftes Hildesheim in Frage.[1]) Am 14. und 15. März 1572 erfolgte die Ablieferung der Bücher aus dem 1568 reformierten Zisterzienserinnenkloster St. Mariä in Wöltingerode. Darunter befanden sich 85 Handschriften in z. T. außerordentlich prachtvoller und wunderbarer Ausschmückung. Nur wenige Tage später kamen am 18. März die Bücher aus dem Augustinerinnenkloster Steterburg nach Wolfenbüttel. An Handschriften kamen 27 von dort ein. Aus dem Augustinerinnenkloster Dorstadt wurden am 12. April 1572 an 16 Handschriften nach Wolfenbüttel abgeliefert, und am gleichen Tage wurden auch 20 Codices aus dem Augustinerinnenkloster Heiningen übergeben. Ihnen folgte am 15. April des gleichen Jahres ein letzter größerer Erwerb von 292 Drucken und Handschriften, die eine aus dem Augustinerinnenkloster Marienberg bei Helmstedt angekommene Sendung enthielt. Ungewiß ist es, ob auch die Bibliothek des Benediktinerinnenklosters Lamspringe mit 16 Handschriften noch zu Lebzeiten des Herzogs Julius nach Wolfenbüttel gekommen ist. Es scheint auch, als ob mit diesen Überweisungen die Bibliotheken der betreffenden Klöster nicht restlos aufgehoben worden sind, sonst wäre eine spätere Visitation, wie sie unter Herzog Heinrich Julius angeordnet wurde (1600), nicht notwendig gewesen. Jedenfalls erfuhr aber auch so schon hierdurch die Wolfenbüttler Bibliothek eine außerordentlich wertvolle Bereicherung, die manchen handschriftlichen Schatz auf diese Weise vor der späteren sicheren Verschleppung oder Zerstörung bewahrt hat.

Da die Bibliothek um diese Zeit eines eigens bestellten Bibliothekars wieder ermangelte — der Magister Schröter hatte aus mehreren Gründen seine Stellung aufgegeben — und da der bedeutende Zuwachs, der zudem nicht immer in einem lobenswerten Zustand angekommen sein mag, eine Verwaltungskraft notwendig machte, sah sich Herzog Julius nach einem neuen Bibliothekar um, den er schließlich gegen Ende des Jahres 1572 in der Person des Jenaer

1) Vgl. zum Folgenden H. Schneider, Beiträge zur Geschichte der Universitätsbibliothek Helmstedt, 1924, S. 15ff.

bibliothecarii Lukas Weischner[1]) gefunden hat. Dieser ist bis zum Jahre 1575 im Dienste des Herzogs geblieben und hat der Bibliothek vornehmlich als Buchbinder seine wertvollen Dienste geleistet. Seine Prachteinbände bilden noch heute eine Zierde der Bibliothek. Als er 1575 nach Helmstedt in die Dienste der dortigen neu gegründeten Universität ging, hat er auch von dort aus bis zu seinem Weggang im Februar 1579 für die Wolfenbüttler Bibliothek gearbeitet. Einen eigenen Bibliothekar hat Herzog Julius seitdem nicht wieder gehabt. Kräfte aus seiner Kanzlei hat er gelegentlich zu bibliothekarischen Arbeiten, Herstellung von Bücherverzeichnissen u. a. herangezogen. Die Bibliothek blieb dabei weiterhin die von ihm besonders begünstigte Gründung. Ihr Aufmerksamkeiten zu erweisen, hat er nicht nachgelassen. Auch die mittlerweile erfolgte Gründung der Universität Helmstedt vermag dieses sein Bestreben nicht zu mindern. Im Gegenteil, man kann beobachten, daß mit steigender Finanzkraft der Herzog der bibliotheca aulica um so höhere Zuwendungen zufließen läßt. Bis zu welchen Extravaganzen er sich hinreißen läßt, zeigt das Beispiel, daß er für ein Exemplar des seltenen Buches Testamentum Hermetis, das er vergeblich vom Landgrafen Wilhelm von Hessen zu bekommen sucht, durch Vermittlung des betrügerischen Alchimisten Sömmering 3000 Gulden hingibt. Einen wirklich wertvollen Zuwachs erwarb der Herzog für die Bibliothek aus dem Nachlaß des jüngeren Johannes Aurifaber († 1575), der neben zahlreichen Lutherschriften auch Handschriften enthielt. Daneben kamen ihm vielfach Geschenke an Büchern zu, mit denen man den Fürsten besonders erfreuen konnte. Vom Abt Andreas von Amelungsborn erhielt Herzog Julius 1576 eine fünfbändige lateinische Bibel auf Pergament geschrieben. Das berühmte Helmarshausener Evangeliar schenkte ihm 1573 der Landgraf Wilhelm von Hessen. Es würde zu weit führen, die Reihe der Beispiele auszuspinnen. Ungeahnt schnell hatte die junge Gründung einen hohen Aufschwung genommen. Ihr Ruhm mehrte sich von Jahr zu Jahr. Über ihren Umfang wissen wir leider wenig Bescheid. Kataloge aus jener Zeit sind nicht überliefert. Erst in jüngster Zeit ist es mir gelungen, ein im Jahre 1588 von dem herzoglichen Kanz-

1) Über ihn vgl. H. Herbst, Der braunschweigische Hofbuchbinder Lukas Weischner. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Renaissancebandes. In: Jahrbuch für Einbandkunst (Jg. 1927).

listen Eberhard Eggelinck angefertigtes Bücherverzeichnis in den Akten des Wolfenbüttler Landeshauptarchivs ausfindig zu machen. Es ist betitelt: „Vertzeichnus derjenigen Bucher so in Illustrissimi Julii Bibliothecen oben auf den Brettern stehen uff Pergamein geschrieben oder gedruckt und von Eberharten Eggelinck Anno 1588 im Augusto inventiert worden sein". Es ist dies das erste bisher bekannt gewordene Verzeichnis von Teilen der Bibliothek des Herzogs Julius und deshalb von ganz besonderem Wert, um so mehr noch aus dem Grunde, weil es den wertvollsten Teil der Büchersammlung, die Pergamenthandschriften bzw. -drucke, umfaßt. Das Verzeichnis zählt 200 Nummern, von denen jede einen oder auch mehrere Bände begreift. Wie der Titel sagt, enthält es nur auf Pergament geschriebene und gedruckte Werke. An Druckwerken ist allerdings nur eines aufgeführt, das dafür aber um so wichtiger ist: es ist die Gutenbergbibel. Damit ist das bisher älteste Zeugnis gewonnen, das den Besitz dieses Werkes für Wolfenbüttel bezeugt. Es gehört bekanntlich zu den Kostbarkeiten, die bis heute seit Auflösung der Helmstedter Universitätsbibliothek ihren Weg noch nicht wieder nach Wolfenbüttel haben finden können. Von diesem Drucke abgesehen, enthält das Verzeichnis nur Pergamenthandschriften. Jede einzelne Nummer erfährt eine ausführliche Beschreibung. Das Verzeichnis[1]) stammt aus der letzten Lebenszeit des Herzogs Julius und gestattet so einen Einblick in die Schatzkammer der Bibliothek, wie sie kurze Zeit darauf von seinem Sohne, dem Herzog Heinrich Julius, übernommen worden ist. „Aliis inserviendo consumor", in so manchem Buche aus der bibliotheca aulica begegnet man noch heute diesem Wahlspruch des Fürsten, den er eigenhändig eingeschrieben hat als Ausdruck der Gesinnung, in der er das Einzelne zum Großen und Ganzen zusammentrug. Und im Zeichen dieser Devise steht auch seine andere große Gründung, die Helmstedter Universität. Wie die Bibliothek ist auch die Universität aus kleinen Anfängen heraus entstanden. Und auch ihre Gründung steht wie die der Bibliothek nicht vereinzelt in ihrer Zeit da. Sie ist ein Glied in einer Kette, eine Auswirkung der Reformation. Teils sind bestehende katholische Universitäten wie Wittenberg, Tübingen u. a. reformiert worden, teils erfolgten Neugründungen wie Marburg und Jena,

1) Seine geplante Veröffentlichung nebst einer ausführlichen Untersuchung und Würdigung muß ich mir für eine andere Stelle vorbehalten.

denen sich als letzte Helmstedt anschloß. Es ist ja allbekannt, wie eng verknüpft mit der Einführung der Reformation eine Neuordnung des Schulwesens in den Territorien Hand in Hand ging. Ihre Durchführung in Braunschweig-Wolfenbüttel erfolgte nach dem Muster der württembergischen Schulordnung des Herzogs Christoph, eines Vetters mütterlicherseits des Herzogs Julius, von 1555. Auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden. Als Spitze und Krönung des gesamten Unterbaus von Partikular- und Klosterschulen war das Pädagogium zu Gandersheim, die Wiege der künftigen Universität Helmstedt, gedacht, das nach dem Muster des württembergischen Pädagogiums zu Stuttgart geschaffen wurde. Als Sitz des Paedagogium illustre[1]), wie es fortan hieß, war Gandersheim gewählt worden, da hier ehemalige weiträumige Klosterbauten eine geeignete Unterkunft boten und der Herzog auch hoffen durfte, an den dortigen Stiftskanonikern passende Lehrkräfte zu gewinnen. Wenn sich auch nicht alle hierauf gesetzten Hoffnungen erfüllten und wenn auch die pekuniäre Erhaltung oft große Schwierigkeiten bot, so nahm doch auch diese Gründung, deren feierliche Eröffnung 1571 erfolgte, einen glänzenden Aufschwung. Das Pädagogium diente der Vorbereitung der Schüler für die Universität, um an ihnen für später geeignete Kräfte im Dienste des Landes zu gewinnen. Der Unterhalt war daher fast völlig frei, und das nachfolgende Studium wurde durch Stipendien bestritten. Der Generalsuperintendent von Gandersheim war zugleich Professor für Theologie am Pädagogium. Der guten Besetzung dieser Stelle mit Lehrkräften, deren Namen weit über die braunschweigischen Grenzen hinaus Ruf und Ansehen genossen — hier wirkte seit 1572 Nikolaus Selnecker, dann seit 1573 Timotheus Kirchner —, verdankte wohl die Schule ihr schnelles Aufblühen. Es setzte bald ein außergewöhnlicher Zustrom von Schülern ein, selbst von solchen aus den benachbarten Territorien. Was sich an verstreutem Material hierüber noch feststellen läßt, hat P. Zimmermann dankenswerterweise jetzt in einer Art Matrikel zusammengestellt. Über die wirkliche Zahl der Schüler sind wir nicht unterrichtet, ebenso nicht über die Leistungen der Schule. Ein sprechendes Zeugnis aber für den Andrang ist die Tatsache, daß alsbald schlimme Raumnot einsetzte. Hinzu kam, daß die Lage von

1) Vgl. über das Pädagogium F. Koldewey, Beiträge zur Kirchen- und Schulgeschichte des Herzogtums Braunschweig (1888), S. 168—228.

Gandersheim am Fuße der Harzberge nicht gesund war. Besonders litt die Stadt alljährlich unter den Überschwemmungen durch die Gebirgswässer. Die Verlegung der Schule in eine günstiger gelegene Stadt stellte sich mehr und mehr als ein dringendes Erfordernis heraus. Die Entscheidung fiel zugunsten Helmstedts, eines Ortes, der als Kreuzungspunkt großer Straßen geographisch günstig lag und in gesundheitlicher Beziehung nur Vorteile bot. Da auch die Raumfrage in günstigem Sinne entschieden werden konnte, stand einer Verlegung des Pädagogiums von Gandersheim nach Helmstedt nichts mehr im Wege. Sie wurde im Juli 1574 vorgenommen. Mit der Verlegung kam auch der innerlich veränderte Charakter der Anstalt mehr und mehr zum Durchbruch. Sie heißt jetzt nicht mehr Paedagogium illustre, sondern Fürstliche Juliusschule zu Helmstedt. Die Lehrziele wurden höher gestellt, der Lehrplan wurde erweitert. Es gelang, bedeutende Kräfte als Professoren zu gewinnen. Neben einen Timotheus Kirchner, der aus Gandersheim mit übergesiedelt war, treten ein Daniel Hofmann und Ovren Günther u. a. Der bedeutende Zustrom von Schülern, der in Helmstedt nur noch zunahm, ließ es nicht länger als ein Wagnis erscheinen, den letzten Schritt zu tun, die Fürstliche Schule zu dem Rang einer Universität zu erheben. Auch dies gelang. Der sonst so sparsame Herzog ließ es nicht an Mitteln fehlen, die notwendigen kaiserlichen Privilegien zu erlangen, bis schließlich im Oktober 1576 die neue Alma Mater feierlich eingeweiht werden konnte.

Welche Schwierigkeiten aber überwunden werden mußten, welche Summen geopfert, welche Hindernisse beseitigt — Hindernisse, die nicht zuletzt von den eigenen Landständen, ja in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit selbst von der Stadt Helmstedt bereitet wurden, — sie im einzelnen vorzuführen, ist hier nicht der Raum. Ihr Vorhandensein aber muß betont werden, um die Weitsicht des Herzogs recht ermessen zu können, seinen in die Zukunft schauenden Blick, der weiter sah als rings um ihn die Kleingläubigen und Opfer Scheuenden, der die Bedeutung dieser neuen Anstalt wohl geahnt haben mag, die weit über sein Land hinaus bleibenden Segen stiften und unvergeßlichen Ruhm gewinnen sollte. Herzog Julius ließ sich nicht entmutigen. Er ist die treibende Kraft in den mehrjährigen Verhandlungen, die der endgültigen Erhebung der Universität vorangingen, das Wappen, das ihr verliehen wurde, spiegelt die Gesinnung

wieder, aus der heraus sie geboren ist. Es zeigt den den Löwen bezwingenden Simson. Den Sinn dieses Bildes umschreibt P. Zimmermann[1]) glücklich mit folgenden Worten: „So ist dieser Simson mit dem Löwen das richtige Symbol der Gesinnung, in der Herzog Julius seine Hochschule begründete. Sie sollte allen feindlichen Gewalten zum Trotz dem Schutze der von ihm eingeführten Kirchenreformation seines Landes, der Festigung christlichen Glaubens und christlicher Sitte dienen."

Zu welcher Bedeutung die Alma mater Julia heranwachsen sollte, das konnte ihr Gründer nicht wissen. Nur an wenige Namen sei hier erinnert, die die junge Hochschule rasch zu einer der berühmtesten des damaligen Deutschlands machen sollten. Da steht Johannes Caselius vornan, der ausgezeichnete Vertreter der Humaniora, der, selbst ein Schüler Melanchthons, die freiere Richtung dieses Reformators im Gegensatz und im Kampf gegen die Vertreter des orthodoxen Luthertums in Helmstedt für seine und die folgende Zeit zur Geltung gebracht hat. Und neben ihn treten sein Schüler Georg Calixt, der berühmte Theologe, und ferner Hermann Conring, der Rechtslehrer, „der Schrecken geistlicher und weltlicher Herrschsucht". Ihnen verdankt Helmstedt seinen außerordentlichen Aufschwung, seinen Ruf als die Hochburg des freien Denkens, der Schützerin einer unbeeinflußt arbeitenden, freien Wissenschaft, die auch dem Andersdenkenden Berechtigung zugestand.

Wie der Bibliothek in Wolfenbüttel, so hat Herzog Julius auch der Universität in Helmstedt weiterhin in jeder Beziehung sein Interesse bewiesen. Er trug nicht nur selbst einen ansehnlichen Teil der Unterhaltungskosten, er ließ sich auch fortlaufend über den Besuch der Hochschule unterrichten. Er bekam regelmäßig Studentenverzeichnisse, sowohl Zugangslisten als auch Übersichten über den Gesamtbestand der Studenten. Über diese Verzeichnisse unterrichtet ausführlich das grundlegende, schon oben angeführte neue Werk von P. Zimmermann, dem bekannten braunschweigischen Historiker, das uns erstmalig die wichtigsten Quellen für die Geschichte der Helmstedter Universität erschließt. Da gibt es Verzeichnisse, für den Herzog angelegt, von adligen Studenten, Berichte über Immatrikulationen, Verzeichnisse des Gesamtbestandes an Studenten. Ein solches vom 9. August 1582 z. B. zählt 425 Stu-

1) Paul Zimmermann, Album Academiae Helmstadiensis I (1926), S. XV.

denten, darunter zwei Herzöge, einen Hofmeister, drei Doktoren, 9 Magister und 25 Adlige. Ferner wurden von der herzoglichen Kanzlei Listen mit Aufzählung der vom Herzog unterhaltenen Stipendiaten eingefordert. Aus all diesen Quellen konnte sich der Herzog in trefflicher Weise davon überzeugen, wie außerordentlich günstig seine Gründung sich entwickelte. Der Besuch gleich in den ersten Semestern war beträchtlich. Nach dem Album wurden inskribiert:

1.	Semester	1576/77:	192	Studenten
2.	,,	1577/78:	257	,,
3.	,,	1578:	140	,,
4.	,,	1578/79:	99	,,
5.	,,	1579:	125	,,
6.	,,	1579/80:	158	,,
7.	,,	1580:	155	,,
8.	,,	1580/81:	114	,,
9.	,,	1581:	129	,,
10.	,,	1581/82:	130	,,

Nach Hofmeister[1]) ergibt sich daraus als Durchschnitt der Frequenz eine Ziffer von 679 Studenten. Damit konnte Helmstedt ruhig einen Vergleich aushalten mit mancher der damaligen deutschen Universitäten und stellte sich dicht hinter Leipzig und Wittenberg.
Die überragende Bedeutung dieser Hochschule für das Geistesleben Deutschlands der nächsten Jahrhunderte zu schildern, ist hier nicht der Ort und die Aufgabe. Das Schicksal hat es gewollt, daß keine der beiden Gründungen des Herzogs Julius dauernden Bestand haben sollte. Die Wolfenbüttler Bibliothek ging 1621 als Geschenk des damals regierenden Herzogs Friedrich Ulrich an die Universität Helmstedt über, um erst nach Jahrhunderten wieder in die alte Heimat zurückzukehren. Hier ist sie aufgegangen in der jüngeren Bibliothek des Herzogs August. Sie bildet heute einen wichtigen Bestandteil der Bibliotheca Augusta. Die Helmstedter Universität aber fiel fremder Eroberung zum Opfer im Jahre 1810. Das Juleum in Helmstedt erinnert noch heute an sie. Beide aber, Bibliothek wie Universität, sind ihrem Gründer, dem Herzog Julius, zu einem monumentum aere perennius geworden, das die Erinnerung an einen der edelsten Welfenfürsten wachhält.

1) Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, Jg. 1904, S. 196ff.

CAMPANELLA ALS CHILIAST UND UTOPIST

Von **Alfred Doren.**

> Quid Cartesio in physicis, Hobbio in moralibus acutius? At si ille Bacono, hic Campanellae comparetur, apparet illos humi repere; hos magnitudine cogitationum, consiliorum, imo destinationum assurgere in nubes ac pene humanae potentiae imparia moliri. Illi ergo tradendis principiis, hi conclusionibus ad usum insignibus eliciendis meliores.
>
> (Leibniz, opera ed. Dutens VI 303, zitiert bei Blanchet, Campanella S. 551.)

Der enthusiastischen Würdigung, die Leibniz in diesem Motto dem kalabresischen Dominikaner zuteil werden läßt, hat die nächste Folgezeit ihren Beifall versagt; einsam ragt Herder aus einem Meere des Schweigens oder nur gelegentlicher kurzer und unzureichender, meist scharf kritisch gehaltener Erwähnungen: der Aufklärung erschien der Verfasser des „Sonnenstaats" als ein halb wahnsinniger Phantast, der Romantik war sein rationalistisch fundierter Deismus verdächtig, Positivismus und Liberalismus mußten dem Propagator päpstlicher Weltherrschaft selbstverständlich ihr Anathema entgegenschleudern. Erst seitdem Sigwart dem Philosophen Campanella aufs neue seine Huldigung dargebracht hatte[1]), seitdem in langjährigen, unendlich mühsamen Forschungen der Italiener Amabile[2]) die tragische Wendung seines Schicksals: Aufstandsversuch, Gefängnis, Befreiung quellenmäßig klargelegt, aber zugleich seinen Helden daraufhin, trotz aller Sympathie für ihn, der Ketzerei, der inneren Unwahrheit und Heuchelei schuldig gesprochen, seitdem

1) Chr. Sigwart, Th. Camapanella und seine politischen Ideen. Preuß. Jahrbücher 18 (1866), S. 516—546; auch in Kleine philosoph. Schriften II (1889).

2) L. Amabile, Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 Bde (Operė Bd. 4—6), 1882; Ders., Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed. in Parigi, 2 Bde (Opere Bd. 8 u. 9), 1887.

Gothein[1]) eine erste Gesamtwürdigung seines Wesens und Wirkens vom Standpunkt des Kulturhistorikers und Benedetto Croce[2]) von dem des Kulturphilosophen aus gegeben hatte, war der Bann gebrochen. Heute darf man vielleicht von einer Art Campanella-Renaissance sprechen; heute, wo der Slowake Kvačala[3]) und der allzu früh verstorbene Franzose Léon Blanchet[4]) von verschiedenen Ausgangspunkten her dem Denker Campanella und seinem gedanklichen System ausführlichste Würdigung haben zuteil werden lassen, wo Cassirer[5]) insbesondere seinen Erkenntnisbegriff untersucht und in seine Elemente aufgelöst, wo endlich Meinecke[6]) den fanatischen Bekämpfer machiavellistischer Staatsräson als gleichsam seiner selbst unbewußten Fortbildner der Idee vom absoluten Recht des absoluten Staates entlarvt hat.

Danach erscheint jetzt Campanella, hineingestellt in einen größeren Zusammenhang geistesgeschichtlicher Entwicklung, den meisten als der Philosoph der ausklingenden Renaissance[7]): als welcher er — nach Blanchet — philosophisches Denken und Religion in höherer Einheit zu verschmelzen sucht, indem alle Religion letzten Endes aus der lex naturalis abgeleitet, in primitivster Form allen Lebewesen eignend, in ihren historischen Gestaltungen durch Eindringen des amor acquisitus und der Staatsräson verunstaltet erscheint: wobei allerdings merkwürdigerweise die rationale Urreligion, wie sie die Renaissancephilosophie seit dem Cusanus kannte, entweder mit dem frühen, noch nicht historisch gewordenen Christentum identifiziert

1) Eb. Gothein, Th. Campanella, ein Dichterphilosoph der italienischen Renaissance (Zeitschr. für Kulturgeschichte I), 1894.

2) Benedetto Croce, Intorno al comunismo di Tommaso Campanella (Arch. stor. per le provincie napoletane, Bd. 20), 1895.

3) J. Kvačala, Thomas Campanella und Ferdinand II. (Sitzungsber. der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften, Bd. 159), 1908; Ders., Thomas Campanella. Ein Reformer der ausgehenden Renaissance (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, 6. Stück), 1909.

4) L. Blanchet, Campanella, 1920. — Genannt seien ferner noch: G. Santi-Felici, Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella (Erweiterte italien. Übersetzung einer deutschen Dissertation), 1895; E. Solmi, La città del Sole di T. Campanella, 1904 (Mit einer wertvollen Einleitung).

5) Ernst Cassirer, Geschichte des Erkenntnisbegriffs.

6) Fr. Meinecke, Idee der Staatsräson, 1924, Kap. 4.

7) So vor allem bei Kvačala, Cassirer, Blanchet; ebenso in Windelbands Geschichte der neueren Philosophie I.

oder ihm wenigstens nach Möglichkeit angenähert wird. Gegenüber einem rationalistisch begründeten, mit pantheistischen und emanatistischen Elementen gemischten Deismus erscheinen in dieser Auffassung solche Einflüsse als Fremdkörper, als Residuen einer im Grunde von seinem Denken bereits überwundenen mittelalterlichen religiösen Philosophie, die etwas Zwiespältiges, Unausgeglichenes in sein ganzes System brachten und, wie Meinecke[1]) es sagt, einen edlen, großen Geist aus seiner natürlichen Bahn schleuderten, seinen Organismus verzerrten und deformierten.
Ich glaube, man wird dem Verständnis seines innersten Wesenskerns noch etwas näher kommen, wenn man die Akzente etwas anders verteilt, wenn man ihn nicht sowohl als Spätling einer zu Ende gehenden Kulturperiode wie als typischen Vertreter jenes Barockzeitalters faßt, in dem zwei Welten, Mittelalter und Renaissance, verzweifelt nach einem Ausgleich rangen, wenn man ihn so mit Denkern wie Giordano Bruno und vor allem Cardanus in eine Reihe rückt. Hier soll nur auf eine entscheidende Komponente seines Wesens hingewiesen werden, die, bisher selbstverständlich auch beachtet, dennoch, wie mir scheint, nicht mit genügendem Nachdruck in den Mittelpunkt gerückt, es erlaubt, das Schicksal seines Lebens und seines Denkens an einem durchgehenden Faden aufzureihen. — Gott hat, so lehrt Campanella, den Menschen, die ihn suchen, drei Wege der Erkenntnis gewiesen, die unmittelbar — und nicht, wie die meist begangenen der philosophisch-theologischen Lehrbücher, auf Umwegen — zu ihm hinführen: das Buch der Natur, das der Geschichte und das „Buch der Bücher", die Bibel. Nur wer sie alle richtig zu lesen versteht — und diese Gnade wird nur wenigen Auserlesenen, nicht der Masse der Gelehrten zuteil, nur den Magiern und Propheten, zu denen Gott in Traum, Vision und Ekstase spricht —, gelangt zu wahrer Weisheit; ihm aber wird auch zugleich die schwere Pflicht zuteil, die Menschen durch Predigt und Lehre auf den rechten Weg zu leiten, selbst den Dornenweg des Propheten zu gehen und dessen Märtyrerkranz zu tragen. In der historischen Welt erkennt er den Willen Gottes in der Überwindung aller Zerrissenheit, Zerspaltung und Selbstsucht, in der Rückkehr zu jenen Zeiten, die, gottgewollt und ursprünglich gottgeschaffen, dank der in ihnen verwirklichten glücklichen Ein-

1) A. a. O. S. 119.

heit und ihrem seligen Genießen als paradiesische Urzeit in die Erinnerung der Menschen, als goldenes Zeitalter in die Träume der Poeten, als ideale Staatsform in die Konstruktionen der Philosophen eingegangen sind.

Die geschichtliche Entwicklung zeigt nun — wie alles Menschenwerk — eine Mischung der reinen göttlichen Urkräfte (potentia, sapientia, amor), gespeist aus der die Welt erleuchtenden und erwärmenden Sonne, verkörpert in den drei die Welt zusammenhaltenden Mächten der necessitas, des fatum und der harmonia, mit den der Welt irdischer Kulte, des Bösen, des Nichts angehörenden Gegenkräften contingentia, casus, fortuna. In dem Kampf der guten und der bösen Mächte haben allmählich die Kräfte des reinen Seins über die aus dem Nichtsein stammenden den Sieg davonzutragen: anders kann der Wille des allgütigen, allmächtigen, allwissenden Gottes nicht gedeutet werden. Ziel alles menschlichen Geschehens kann daher nur sein: Verwirklichung des göttlichen Gedankens in der Welt durch Ausscheidung alles Zufälligen und Irrationalen und Rückkehr in jenes reine göttliche Sein, von dem die paradiesischen Anfänge der Welt erfüllt waren; so wie es damals Gott eingerichtet hatte, als er einen einzigen Menschen zum Vater, König und Priester zugleich über die Erde gesetzt und ihm in der heiligen Schrift die Zukunft gewiesen hatte: damit ist zunächst die Kategorie der Einheit als Ziel alles menschlichen Geschehens erwiesen, nach dem „Kreislauf der Dinge", nach dem Wahrspruch der Sterne, nach den Sprüchen der Propheten.[1])

---

1) Ich gebe als Beispiel für diese seine Grundanschauungen absichtlich kein Zitat aus einem seiner bekannteren Werke, bei denen solche Gedanken durch die Anlage des Ganzen bedingt sind, wie etwa der Monarchia Messiae von 1605, der Monarchia di Spagna (1599/1601) oder der Civitas solis, sondern aus einer seiner bisher weniger beachteten Schriften, den Realis philosophiae epilogisticae partes 4, und zwar aus dem dritten Teil, der die politica behandelt, um zu zeigen, daß auch die nicht eigentlich prophetischen Schriften ganz von dem gleichen Geist durchweht sind wie diese selbst: Politicorum c. VIII § 19. Postquam sectae omnes immutatae fuerint religionesque et formae omnes principatuum et rerum publicarum in omnes, oportet ad primum statum naturalem divinumque reverti, ubi regnet rex unus idemque sacerdos cum senatu optimatum ab optimatibus electus ex eorundem numero, sicut Deus instituit, cum unum solum hominem patrem, regem et sacerdotem universalem creavit et in sacra scriptura futurum docuit. Propter peccata terrae nunc multi principes eius: sicuti ego disputavi in libris de Monarchia Christianorum ex prophetia et rerum circulo. Convertimur enim ad statum innocentiae aureum, ex quo ad

Dieses formale Schema, diesen weitgespannten, aus dem Holz seiner religiös-metaphysischen Grundanschauung gezimmerten Rahmen füllt Campanella nun mit einem auf der Tradition von Jahrtausenden beruhenden, gläubig von einer Generation auf zum Teil bis heute unerforscht gebliebenen Wegen der nächsten überlieferten Inhalt, zu dem jede Periode wohl eine neue Variation oder auch eine Schlußfuge hinzugetan hat, ohne damit aber die thematische oder tonale Grundstruktur zu ändern.

In die Reinheit und Einheit, in die morgendliche Kühle des paradiesischen Urzustands ist danach mit dem Eindringen von Elementen des Nichtseins, des Chaos, des Bösen durch den Sündenfall der Urmenschen das negative Prinzip der Zerrissenheit, des Unfriedens, der Gottesferne und Gottesfeindschaft, in die statische, im inneren Gleichgewicht ruhende Paradieseswelt des Guten das dynamische

---

coelum Iudex ultimae appellationis nos transferet. Quod Christiani caeteris nationibus rectius praedicant: tametsi omnes aliquo pacto huic sententiae ratione et voluntate adsentiant. Unde videtur Hispanorum monarchiam ad hunc finem congregare mundum nutu Dei.

§ 20. Totum mundum ab uno regi posse, Augusti imperium ex parte probat. Qui si Papa fuisset et religionem puram tenuisset omnibus populis communem et naturae consonam, qualis est Christiana, Imperium universale continuare potuisset, per Archiepiscopos et Duces provinciarum cuncta moderando et per classes atque exercitus tuendo, sicuti Hispanus duo continet hemispheria per religionem, animam imperii. —

Vgl. auch § 8: Remedium est unicum Pontificis maximi; vid. Regno Sacerdotium copulare, ut Melchisedec Salemita et Dait Japonensium (!) et reges Romani. —

Als besonders bezeichnend und gleichsam alle Motive zusammenfassend: Memoriale al papa (Opere ed. Ancona I, S. CCCXXXff.) prometto . . . dare un libro nel quale si mostra con prove in cielo et in terra esser venuto il tempo della sua promessa fatta ad Abramo ut haeres esset mundi: e che tutte nazioni dopo la lunga miseria e scompiglio avvenuta della diversità de' principati e religioni ha da tornare sotto una Monarchia felicissima vantata dai poeti per secol' d'oro, descritta da' Filosofi per Stato di optima republica ancor non vista, predetta da' Profeti in Ierusalem liberata et desiderata, ut fiat voluntas Dei in terra sicut in Coelo, da tutte nazioni, sotto una gregia et un pastore; e mostrar che Re di Spagna sarà congregator di quella, come braccio del Messia . . . et come cattolico universale re e mistico Ciro nelle Scritture sante . . .

Vgl. auch in der Prima delineatio defensionum fratris Thomae Campanellae bei Amabile, congiura III, S. 481 die articuli prophetales c. 5 (ibid. S. 490f.), wo er zwar leugnet, „sentire cum Coeliastis", aber dann sofort die Reihe der großen Chiliasten aufmarschieren läßt, ebenso alle chiliastisch zu deutenden Bibelstellen.

Element des Werdens, der Unruhe, des Zufalls, der Willkür gekommen und damit erst Bewegung d. h. Geschichte möglich geworden. Kain ist gegen Abel aufgestanden, der Turmbau von Babel hat die friedliche Einheit der Welt gänzlich zertrümmert: seitdem sind die Völker zerteilt, ist alles friedliche Zusammenleben in den kommunistischen Daseinsformen der Urzeit zerstört, die ursprüngliche sexuelle Promiskuität durch die Einzelehe ersetzt, die Menschheit von Kämpfen aller Art zerwühlt. Der Friede auf Erden, den dann Christus den Menschen gepredigt, die neue universelle Einheit, die er über den Völkern mit der Stiftung der katholischen Kirche errichtet, ist neuerdings durch innere Verrottung dieser Kirche, durch den fluchwürdigen Machiavellismus mit seinem Prinzip der Staatsräson[1]) und durch die gleichfalls fluchbeladene christliche Glaubensspaltung bedroht; Einzelstaatentum und religiöses Sektenwesen, wie sie die Gegenwart beherrschen, sind deshalb in gleichem Maße Erzeugnisse der Sünde, des Bösen, des Nichtseins. Die letzte der vier Weltmonarchien, durch Nebukadnezars Traum einst gekündet und von Gott der Welt zugleich als Straf- und als Schutzmittel auferlegt, nähert sich ihrem Ende.[2]) Noch einmal soll die ganze Welt zu einem großen Friedensreich geeint werden: die Erleuchteten aller Zeiten und Völker, denen Gott in den Augenblicken der Entrücktheit seinen Willen kundgetan, wissen, daß wenn der Kelch der Leiden gefüllt ist, die Erlösung der Menschheit, nicht erst im Jenseits, sondern schon am Ende aller irdischen Zeiten kommen muß, bevor Jesus als Weltenrichter die letzten Dinge heraufführt. Es ist die alte, im Urchristentum wurzelnde weltgeschichtliche Perspektive des Chiliasmus, in deren Vorstellungswelt Campanella seit seiner frühen Jugend zu Hause ist und die dem elementaren Bedürfnis seiner Weltanschauung nach Einheit und Universalität ebenso entgegenkommt wie dem glühenden Drang seines Genius nach Macht, Geltung, Herrschaft und seinem alle Schranken sprengenden Glauben an die eigne gottgewollte Aufgabe, die Menschen durch Lehre und, wenn die Zeit gekommen und der Augenblick es heischt, auch durch die Tat ihrem endgültigen Heile zuzuführen.

---

1) Vgl. dazu Meinecke a. a. O., vor allem S. 128ff., wo der Nachweis geführt ist, wie sehr C. in seinen praktischen Ratschlägen selbst dem verhaßten Prinzip verfallen ist.

2) De Monarchia Hispanica (ed. Bardewici 1640) S. 11ff.

Denn wie alle wahrhaft gläubigen Chiliasten und alle echten ekstatischen Propheten, wie die des Alten Bundes, wie der Apokalyptiker, wie der heilige Joachim, wie Dante und der oberrheinische Revolutionär,[1]) weiß er sich dem Kommen einer glücklichen Endzeit unmittelbar nah und harrt ihres Eintretens mit solch bis an die Zerreißungsgrenze getriebener Spannung, daß ihm irgendein relativ unbedeutendes äußeres Akzidens genügt, sie in jäher Explosion sich entladen zu lassen. — Die Wissenden erkennen das Nahen des neuen Aion an Vorzeichen aller Art am Himmel, in der Natur, in scheinbaren Zufälligkeiten und Anomalien des von ihnen miterlebten Geschichtsverlaufs; sie sind von Gott zu Mahnern und Warnern bestellt und haben das Recht und die Pflicht, die Erlösungsfähigen in das neue Reich des Friedens und der Erfüllung hinüberzuretten. — Die Heimat Campanellas war seit altersher Trägerin solcher bald dumpf grollenden, bald lebhaft aufflammenden Stimmungen gewesen: wie er selbst es einmal in seinen Astrologica[2]) ausgedrückt hat: „Das alte Großgriechenland, meine Heimat, die über die Welt die Wissenschaft der Pythagoreer, die Mathematik, die Kenntnis der Sterne und des Baus der Welt verbreitet hat"; das Land, von wo aus einst Pythagoras und Empedokles[3]) einem engeren Kreise esoterisch-mystische Geheimlehren verkündet, wo der letzte als Thaumaturg gewirkt hatte, um dann geheimnisvoll im Ätna zu verschwinden; die Stätte, von der aus der heilige Joachim die Lehre von dem baldigen Eintreten des dritten Zeitalters, der kommenden Heilszeit des heiligen Geistes der Welt verkündet hatte. Man wird gegenüber der Macht dieser Überlieferung die Bekanntschaft mit dem Juden David und mit kabbalistischen Lehren, die Camapanella im 16. Jahre machte, nicht überschätzen dürfen: seine chiliastischen Ideen stammen im wesentlichen aus einer tieferen Quelle, leben aus jener anderen traditionellen Reihe, deren einzelne Glieder wir schon jetzt, obwohl es noch vielfach an eingehenderen Forschungen fehlt, einigermaßen klar übersehen können. Als Junge schon von Stimmen der Dämonen zwischen Traum und Wachen verfolgt, „befangen in dem Wahn, in unmittelbarer Berührung mit

1) Vgl. dazu meinen Vortrag: Wunschräume und Wunschzeiten (Vorträge der Warburg-Bibliothek 1924/25).

2) Astrologica II 2, 5.

3) Über beide hat Campanella in verlorenen Jugendschriften gehandelt.

unsichtbaren Wesen zu sein" (Kvačala), durch magische Beschwörungen, wie er glaubt, zweimal aus schwerer Krankheit gerettet, außer jenem Juden, der in geheimnisvollem Dämmer bleibt, Giovanni della Porta eng befreundet, dem Schöpfer einer neuen „natürlichen Magie", die Campanella, ohne an den Grundlagen seines panpsychistischen Systems[1]) irre zu werden, diesem einzufügen unternimmt; vollgesogen schon in jungen Jahren mit dem Wissen aller Völker und Zeiten, so weit es ihm irgend zugänglich ist, ohne je gesättigt zu sein, und gepeitscht von dem fieberhaften Drange, die sich unendlich häufenden, zerfließenden Bilder zu einheitlicher Gesamtschau zu bändigen; immer dicht an der Grenze des traditionellen katholischen Dogmatismus sich bewegend, den er mit seinem Begriff eines idealen, d. h. mit den Lehren der Naturphilosophie übereinstimmenden Christentums zu harmonisieren suchte, nicht ohne zeitweise, als Ketzer verdächtigt, der Inquisition zu verfallen, weil er die Grenzen des von der offiziellen Kirche seit dem Tridentinum geduldeten Bezirks hie und da bedenklich überschritten hatte; seitdem als Gebrandmarkter dauernd unter Kontrolle gehalten, — träumt er sich immer tiefer hinein in die Rolle des wundertätigen Erlösers, des gotterwählten, gottbegnadeten Thaumaturgen und Messias, für den die der menschlichen Erkenntnis sonst gesetzten Schranken nicht mehr existieren, der die Resultate von Jahrhunderten menschlichen Denkens vorwegnimmt, vor dessen Seherauge endlich die geheime Beseelung und der innere Zusammenhang der Welt, das prästabilierte Zusammenklingen aller ihrer Teile, ihr Sinn und ihr letzter Zweck entschleiert liegen; eben deshalb von Gott ausersehen, die Welt ihrem ihr bestimmten irdischen Ziele zuzuführen. Denn nur insofern er Chiliast ist, ist er aus der Sphäre der vita contemplativa in die der vita activa hinübergetreten, hat er an einer, wie er glaubte, entscheidenden Stelle in die Speichen des sich abrollenden Weltenrads einzugreifen und ihm den letzten, entscheidenden Stoß zu geben versucht, damit es dann, gleichsam ausgerollt, auf der Hochfläche des irdischen Paradieses zur letzten Ruhe komme. Voraussetzung dafür ist die endgültige Überwindung der politisch-religiösen Zerrissenheit dieser Welt; Einigung der

1) Niedergelegt in seinen Jugendwerken, vor allem der Philosophia sensibus demonstrata (1589) und De sensitiva rerum facultate (1590; später 1604 umgearbeitet als De sensu rerum et magia).

Menschheit unter einer geistlich-weltlichen Einherrschaft secundum ordinem Melchisedech[1]), doch so, daß die weltliche Gewalt der geistlichen stets untergeordnet bleibt, daß sie lediglich als exekutive Hilfskraft das Mandat erhält, die Welt, so weit sie noch nicht christlich oder von der wahren Lehre abgefallen ist, mit allen Mitteln der List und Gewalt dem christlichen, vom Papst geleiteten Einheitsreiche, in dem nur ein Hirt und ein Schafstall sein soll, zu gewinnen und einzuordnen. Erst wenn dies geglückt, wenn die zerbrochene Einheit der Welt wiederhergestellt ist, kann ihre letzte Heilszeit beginnen, aber sie muß auch beginnen, soll das Menschengeschlecht nach Beendigung des ihm vorgeschriebenen Kreislaufs von Heilszeit zu Heilszeit noch einmal alle Wonnen eines paradiesischen Lebens, alle Schönheit des goldenen Zeitalters genießen.[2]) — Dies ist die Grundanschauung Campanellas von dem durch transzendentes Gesetz geregelten Verlauf der Menschheitsgeschicke, tief eingebettet, wie wir sehen, in sein metaphysisches System der zu göttlicher Einheit zusammengerafften Mannigfaltigkeit der Welt; eine Anschauung, in der Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung der historischen Welt eindeutig und gleichsam metaphysisch gegeben und festgelegt, die Entwicklung selbst dagegen, der Empirie zugänglich, in irgendeiner Weise zwischen die beiden Pole eingefügt werden muß. Diese Auffassung ist ihm durch die ganze weite Spanne seines bewußten Lebens hindurch, bei allem Wechsel im einzelnen, unentwegt treu geblieben. Ihr gegenüber erscheinen alle Wege, das ein für allemal festliegende Ziel zu erreichen, als relativ nebensächlich, als sekundär gegenüber der ewigen Wahrheit, als zeitlich gebunden und mit dem Wandel der Zeiten wandelbar. Als künftigen Herrn der Welt allerdings kann er nur eine Art Papst sich denken, als das Haupt nämlich der den naturrechtlichen Prinzipien am nächsten verwandten christlichen Religion, als den, dessen Herrschaft heute schon der größte Teil der europäischen wie der neuen Welt anerkennt, während die abtrünnig Gewordenen, dank Campanellas

1) So in den Articuli prophetales von 1601 (bei Amabile, congiura III, S. 491 f.); Politicorum XI c. 11 und öfters.

2) Dieser Hauptgedanke von der notwendigen Wiederkehr des goldenen Zeitalters wird von Campanella so oft wiederholt, daß Einzelzitate sich erübrigen. Mit dem Einwand, daß der Antichrist noch nicht erschienen sei und deshalb die letzte Heilszeit noch nicht kommen könne, setzt er sich in der Defensio prima (Amabile, congiura III, S. 482) und in den Articuli prophetales (ibid. S. 495) auseinander.

Predigt vor allem, bald dem wahren Glauben zurückgewonnen werden könnten. Die Frage des weltlichen Helfers dagegen war nicht in gleicher Weise eindeutig bestimmt, sondern unterworfen der jeweiligen Situation der Welt. Der König von Spanien, in dessen Reich die Sonne nicht unterging, schien zuerst der von Gott zu diesem Zweck bestimmte Herrscher zu sein, sich ihm zu widersetzen, Abfall und Rebellion vorzubereiten, wie es die Fürsten Italiens in den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts zu tun schienen, infolgedessen Erzsünde wider den heiligen Geist des göttlichen Willens.[1]) Dann aber — das mystische Jahr 1600 naht, in dem die Schicksalszahlen 7 und 9 zusammenklingen und der säkularen Wendung besondere Bedeutung geben; Anzeichen aller Art im Himmel und auf Erden, in der natürlichen wie in der politischen Welt[2]) deuten auf eine nahende Weltrevolution — kommen Zweifel: nichts weist darauf hin, daß der spanische König trotz aller drängenden Mahnungen und Warnungen Campanellas sich seiner welthistorischen Aufgabe bewußt ist; seine Beamten in Italien lassen sich schwere Ungerechtigkeiten und Bedrückungen zuschulden kommen. Je mehr die Hoffnung auf Spanien und seine Erlöserrolle schwindet, um so mehr wächst in Campanella offenbar das Gefühl der eigenen Sendung[3]); gestützt vor allem durch die göttlicher Fügung zugeschriebene Rettung aus den Fallstricken der Inquisition, wächst das Gefühl für die Aufgabe, die ihm zur Erlösung der Menschheit geworden ist, als dem „Glöcklein"[4]), das die „Entscheidungsstunde" anzeigt. Und so wird er zum Revolutionär, allerdings

1) Gegen sie richtet er daher 1595 die Schrift Discorsi ai Principi d'Italia (bei Ancona, Opere di T. C. Bd. 2, S. 45ff.).

2) Sie spielen bei den Versuchen seiner Rechtfertigung eine große Rolle. Die stattlichste Zahl wohl in seinen Articuli prophetales 13 u. 14 (Amabile, Congiura III, S. 494ff.).

3) Die Öffnung des 1. Siegels der Apokalypse (6, 2) läßt bekanntlich vier Rosse erscheinen. Das erste siegreiche weiße Pferd deutet C. auf die ordines religiosorum alborum, vor allem die Dominikaner, denen er ja selbst angehört. Vgl. auch das Sonetto cavato dall' apocalisse e santa Brigida (Poesie, ed. Gentile, S. 105):

Un destrier bianco il suo cammino affretta,
Di nostra redenzion verace speme etc.

4) So hat er selbst in einem seiner Gedichte seinen Namen gedeutet (Poesie, ed. Gentile, S. 222):

... canto un occulto metro
Che nel secreto orecchio alle persone
La campanella mia fa che risone.

kleinsten Stiles: aus den verschiedenartigsten Komponenten, aus Plato und Morus, aus biblisch-prophetischen Reminiszenzen, aus dem traditionellen Bilde einer in friedlicher Gemeinschaft lebenden urzeitlichen Menschheit und dem der kommunistischen Apostelgemeinde zu Jerusalem, vor allem aber aus den Grundfaktoren des eigenen Weltbildes entnimmt er die Farben eines idealen Staats- und Gesellschaftswesens, in dem nun, da es erst bewußt geschaffen werden soll, die realen und konkreten Kräfte dieser Welt, mit denen er bisher gerechnet hat, fast völlig verschwinden, um höheren und idealeren Platz zu machen: an die Stelle des Papstes tritt der Obermetaphysikus mit seinen drei — wenn ich mich so ausdrücken darf — metaphysischen Fachministern als den Verwaltern der drei Kraftsphären der Welt; alles Trennende, Zerspaltende, die Teilung der Menschheit in Einzelstaaten, in Stände und Klassen ist beseitigt: in friedlicher Gemeinschaft, ohne Privateigentum, ohne Einzelehe werden die Menschen in zeitlosem Glücksdasein dahinleben, jeder an den Ort gestellt, an den er gehört, d. h. an den er durch die Weisheit der Erleuchteten, Sternen- und Gotteskundigen gestellt wird, nachdem schon Art und Stunde der elterlichen Paarung und seiner eigenen Zeugung dem Rat und Willen der gleichen Wissensgewaltigen anheimgegeben war. In diesem Friedensreich, dem erneuerten Paradies auf Erden soll herrschen die von allen irdischen Schlacken gereinigte, universelle deistische Religion; jene Religion, die der Cusanus und die Denker der platonischen Akademie, die Paracelsus und Theophrast geträumt; brüderliche Liebe wird die so geeinte Welt durchstrahlen und ein Glück ohnegleichen den letzten Abend der irdischen Menschheit erhellen, ehe die Sonne sinkt und die Nacht der jünsten Dinge hereinbricht.

Daß Campanella diese Grundgedanken seines 1602 im Gefängnis niedergeschriebenen Sonnenstaats schon 1599 seinen Gläubigen gepredigt, daß er sie zur Gründung des neuen Gottesreichs aufgerufen, daß er im Wahn der schrankenlosen Selbsterhöhung und Selbstübersteigerung sich selbst als einen Christus höherer Stufe erkennt — denn 7 aufsteigende Planeten haben zu seinen Häupten gestanden, während bei Christus es deren nur 6 gewesen waren —, daß er übernatürliche Mächte in sich wirksam zu fühlen glaubte, all das ist nach Amabiles Forschungen[1]) einwandfrei festgestellt. Wir

1) Vgl. Amabile, congiura I, S. 609—612.

gewinnen daraus die Gewißheit einer typischen Ekstatenpathologie, wie die Geschichte des Prophetismus aller Zeiten sie uns in zahlreichen Beispielen, selten allerdings in so krasser, bis an die Grenzen des Wahnsinns gesteigerter Schärfe, selten auch in so merkwürdiger Mischung verschiedenartigster Grundelemente aufweist. In diesem Zustand eines über alle Logik und Empirie bestehender Tatsächlichkeiten hinausgesteigerten Seins, Fühlens und Denkens sind alle Gegensätze überwunden, alle Hemmungen beseitigt, wird alles Unmögliche möglich: den Erzfeind der Christenheit, den Türken, hat er wohl auch als Helfer zum großen Werke willkommen geheißen, denn seine Einreihung unter die christlichen Völker gilt der prophetischen Tradition des späteren Mittelalters vielfach als Inzidenzpunkt für das Eintreten des Endzeitalters[1]) der Menschheit, wie späteren Chiliasten die Bekehrung der Juden; der Berg Stilo wird in der einbrechenden Sintflutkatastrophe zum Sinai oder zur Burg Zion der Apokalypse, zum „monte pingue e di libertà"; die kalabresischen Bauern, die sich um ihn scharen, die Räuber und Mörder und Entgleisten aller Art, die ihm, wie jedem Revolutionär, zulaufen, alle die, die ihr „Sach auf nichts gestellt" — sie wandeln sich ihm zum geretteten Häuflein der Erleuchteten, Gläubigen, Erlösten, von deren Expansion in die Welt hinein die Befreiung und Erlösung der Menschheit ausgehen soll. —

Der Traum des Verblendeten währte nur kurze Zeit; in den Gefängnissen der Inquisition zu Neapel hatte er fast 30 Jahre lang Gelegenheit, noch einmal über das Geschehene gründlich nachzudenken und aus dem Niederbruch seiner ekstatischen Hoffnungen die notwendigen Folgerungen zu ziehen. Er tat das in doppelter Weise: von den Visionen des kommenden, von ihm selbst zu gestaltenden Gottesreichs befreite er sich, indem er die geschauten Bilder in eine räumlich-ferne Traumwelt projizierte und — nach dem Muster des Morus — die zweite moderne Utopie, die des Sonnenstaats, schuf, die nur auf dem Hintergrund seines chilia-

1) Mit völliger Sicherheit wird sich allerdings angesichts der sich widersprechenden Aussagen schwerlich feststellen lassen, wie weit C. bei seinem Aufstandsversuch sich mit der damals vor der kalabrischen Küste kreuzenden türkischen Flotte tatsächlich eingelassen hat. Jedenfalls spielt in seinen chiliastischen Phantasien die Vorstellung von einer unmittelbar bevorstehenden Spaltung der Türkei und die Gewinnung der einen Hälfte für das Christentum eine große Rolle.

stischen Glaubens ihr rechtes Relief erhält und nur als notwendig kommendes Endziel alles irdischen Lebens, nicht wie die seines Vorgängers als freundliches Wunschgebilde einer unter den Unstimmigkeiten und Ungerechtigkeiten dieser Welt leidenden Humanistenseele richtig gewertet werden kann. — Wie es aber bei allen echten Propheten der Fall, konnte das Scheitern seines Versuchs selbst ihn in seinem Glauben an die Echtheit und Wahrheit des eigentlichen Gehalts seiner Zukunftsvisionen nicht irre machen; nur daß er jetzt den gerissenen Faden derjenigen Vorstellungen und Möglichkeiten wieder anspinnt, die von den nun einmal bestehenden historisch-konkreten Weltverhältnissen aus den Übergang zu den — nach wie vor als immanente Notwendigkeit der menschlichen Entwicklung, als ihr prästabiliertes Ziel — empfundenen Endzeiten zu gewinnen suchte. So nimmt er jetzt die Arbeit an der Monarchia di Spagna wieder auf, die er vor seiner revolutionären Wendung begonnen hatte; läßt ihr in der fast unverständlichen, fieberhaften Produktivität jener Jahre der Foltern, Entbehrungen und seelischen Martern den Atheismus triumphatus, die Monarchia Messiae (mit ihren Anhängen über das Recht der spanischen Monarchie auf die Herrschaft über die neue Welt und über das Glück des Lebens unter einem geistlichen Regiment) und dann in rascher Folge seine großen, bis heute z. T. noch ungedruckten philosophischen, medizinischen, politisch-ökonomischen Werke folgen[1]), befreit sich zugleich von den Qualen seines Körpers und seiner Seele durch die Fülle seiner hie und da bis zu Dantescher Größe gesteigerten poetischen Expektorationen. Aufs neue taucht nun der Gedanke der päpstlichen Universalherrschaft wieder auf; wieder wird der Spanier ihm zum Cyrus mysticus[2]), in dem der kommende Heiland präfiguriert ist, und zum Träger der Welteroberung im Sinne der Unterwerfung der Welt unter den Zwang des christlichen Glaubens. Daß er jetzt alles in den Vordergrund drängt, was, wie er hofft, dazu beitragen kann, seine Orthodoxie zu erweisen und ihn aus den Qualen der Gefangenschaft zu erlösen[3]), daß er die Akzente seiner

1) S. deren Verzeichnis jetzt am übersichtlichsten bei Blanchet S. 562—577.

2) Diese Vorstellung spielt bei ihm eine besonders große Rolle.

3) Die immer aufs neue wiederholte Betonung seiner Orthodoxie ist, objektiv angesehen, sicher unwahr und Dejobs Rettungsversuche sind daher von Blanchet mit Recht zurückgewiesen worden. Anders liegt die Frage seiner subjektiven, bewußten Unehrlichkeit.

Frühschriften anders verteilt, manche aggressive Härte abschwächt und mit Schmeicheleien gegen die Mächtigen nicht kargt, darf uns ebensowenig an dieser Auffassung[1]) irremachen, wie seine gelegent-

1) Die hier gegebene Deutung der inneren Entwicklung Campanellas und seiner Werke in den entscheidenden Jahren seines Lebens setzt sich bewußt in Widerspruch mit der heute fast allgemein, so auch von den neusten Bearbeitern dieser Frage Kvačala, Blanchet, Meinecke angenommenen. Diese geht dahin, daß C. von Anfang an, d. h. seitdem er von der Naturphilosophie weg sich den Fragen, die irgendwie politischer Ordnung waren, zugewandt hatte, also etwa seit dem Jahr 1595, die Errichtung der Sonnenstadt als Ziel ins Auge gefaßt habe; daß daher alle Werke, in denen er den Papst resp. den spanischen König und nicht sich selbst als den kommenden Weltenherrscher der Heilszeit bezeichnet habe, nur Masken und Deckmittel gewesen seien, hinter denen er seine wahren Pläne geschickt verborgen habe, und die ihm zugleich dazu dienen sollten, ihm Befreiung aus dem Gefängnis der Inquisition zu erwirken, ebenso wie er später nach dem Mißlingen seines Aufstandsversuches seine Schriften diesem Hauptbestreben wieder ein- und untergeordnet habe. — Mir erscheint diese Erklärung an sich als recht unwahrscheinlich, allzu einfach und ohne Rücksichtnahme auf die — bisher allerdings von der Geistesgeschichte allzusehr vernachlässigte — Ekstatenpsychologie und -pathologie. Sie stützt sich im wesentlichen auf Aussagen in einem der Prozesse gegen C., nach denen schon 1595 ein gewisser Gio. Battista Clario, mit dem zusammen C. damals in Rom eingekerkert war, ihm die zukünftige Weltherrschaft verkündet habe, weil er 7 aufsteigende Planeten habe, Christus aber nur 6 (Amabile, cong. I, S. 81; III, S. 230; vgl. auch I, S. 343 ff.). Dies als wahr vorausgesetzt — obwohl keineswegs sicher erwiesen ist, daß diese Prophezeiung schon 1595 im Kerker zu Rom erfolgt sein muß —, so ist dies Faktum doch nur in die Reihe der Tatsachen einzureihen, die C. den Glauben an die eigne Mission als Welterlöser und Messias einflößten und ihn immer mehr darin bestärkten und die ja allgemein bekannt sind. Keineswegs aber dürfen wir daraus und aus den Mitteilungen, die von C's. immer mehr sich festsetzendem Glauben an das nahende Weltende berichten (Amabile, cong. I, S. 88, 92 u. ö.) den Schluß ziehen, daß für die kommenden „grandi mutazioni del mondo" er sich schon die später gespielte Rolle des tätigen Führers der Menschheit zur Sonnenstadt zugeschrieben und mit raffiniertester Bewußtheit seine eigentlichen Ziele durch die Abfassung dickleibiger theoretischer Werke verschleiert habe. — Erst das Scheitern aller Hoffnungen auf Spanien und den Papst, die Häufung von Vorzeichen aller Art unmittelbar vor der fatalen Jahrhundertwende, das Zusammentreffen meteorologischer und tellurischer Phänomene, astronomischer Berechnungen, magischer Zahlen, Prophetien aller Zeiten mit einer starken Erregung der Bevölkerung Kalabriens gegen Spanien und erneuten starken Einflüssen von außen her (Amabile, cong. I, S. 149 ff.), vor allem von seiten des Häretikers Fra Dionisio, ließen jenen Zustand pathologischer Ekstase in ihm reifen, der ihn nicht nur zum öffentlichen Prediger der Sonnenstadt, sondern auch zum Führer des dann rasch zusammengebrochenen Aufstands machte. Nur Ekstatenpathologie macht den Wahnsinn dieser völlig aussichtslosen Erhebung einigermaßen begreiflich; Ekstase aber läßt sich nicht auf Flaschen ziehen

lichen Anwandlungen von Schwäche und Sündengefühl, wie sie hier und da vor allem in seinen Poesien zum Ausdruck kommen.[1]) Im tiefsten Grunde bleibt er durchaus sich selbst und seinen Idealen treu; läßt der äußere und innere Druck etwas nach, so taucht sofort aus kaum überdeckter Tiefe der Glaube an die eigene Sendung in alter Kraft empor[2]) und macht sich gelegentlich in erneuten gewaltigen Vorstößen Luft, die an Ungeheuerlichkeiten verstiegener Phantastik alle früheren Wahnideen hinter sich lassen[3]); nur daß aus der Höhle des Kerkers nur noch das Wort, nicht die Tat mehr wirksam werden kann. —

Als dann endlich nach fast 30jähriger Gefangenschaft dem Alternden die Freiheit winkt—zu einer Zeit, als ihm kein Zweifel mehr bleiben konnte, daß es mit Spaniens Macht zu Ende ging; als nach kurzem Zwischenspiel, während dessen er als Günstling des Papstes diesen vergebens durch allerlei Astrologengesten für seine Ideen zu gewinnen sucht, er nach Frankreich übersiedelt, dessen Stern er eben-

und Jahre lang konservieren. All das kann hier nur angedeutet werden; ich hoffe ausführlicher darauf zurückkommen zu können.

1) Besonders bezeichnend etwa das Gedicht „Se favor a me non si dovea" (Poesie, ed. Gentile, S. 125).

2) Was 1600 nicht eingetreten ist, erwartet er nun für 1603, das Jahr, das zu den beiden mystischen Zahlen 6 und 9 noch die dritte, die Zahl 3, setzt, und in dem für Christi Geburtstag, 24. Dezember, die „congiunzion' magna" der Planeten erwartet wurde. Vgl. Artic. prophet. 15 und die beiden Sonette bei Gentile, Poesie S. 101 f.

3) Hierfür charakteristisch vor allem das „Memoriale al Papa" (Opere, ed. Ancona, I, S. CCCXXXII ff.). Darin verspricht er nicht nur 5 miracoli stupendi, nicht nur untrügliche Beweise für das baldige Kommen des Gottesreichs, sondern u. a. auch Vermehrung der Einkünfte des Reichs Neapel auf 100000 Dukaten, einmaligen Gewinn von 1 Million in Gold für den spanischen König, Bekehrung von wenigstens zwei deutschen Fürsten zum Katholizismus, Neugestaltung aller scienze naturali e morali, eine neue Astronomie, Bekehrung aller Juden und Muhamedaner durch ein Buch, Bau einer gesunden, nicht zu erobernden Stadt, bei deren Anblick allein alle Wissenschaften „historicamente" gelernt werden können (città del sole!), Konstruktion des perpetuum mobile, eines Schiffs, das ohne Ruder und Segel fährt, eines Segelwagens, Erfindung des Reitens ohne Zügel usw. — Von den Gedichten u. a. das grandiose Sonett (Poesie, ed. Gentile, S. 7):

Io che nacqui del Senno e di Sofia
Sagace, amante del ben, vero e bello
Il mondo vaneggiante, a sè rubello
Richiamo al latte della madre mia.

und das 5. Madrigal der Canzone 3 (ebd. S. 135): Se mi sciogli, io far scuola ti prometto di tutte nazioni usw.

so als steigend erkennt, wie der Spaniens im Sinken ist, — da kann es ihm, wie allen Propheten, nicht schwer fallen, seine Ideen und Sehnsüchte der neuen politischen Situation der Welt anzupassen und sich selbst, unter bewußtem Verzicht auf für ihn Unwesentliches, eine neue Rolle, wenn auch nicht mehr die des aktiven Trägers der Erlösung in dem kommenden Drama der Welterlösung zuzuspielen. Der Papst muß vorläufig als künftiger Herrscher über Zeit- und Weltlichkeit etwas in den Hintergrund treten; Protagonist wird jetzt sein neuer Gönner Richelieu, dessen expansionistische Machtpolitik für Frankreich jetzt das erreichen soll, was Campanella einst vergebens von Spanien erhofft hatte; hinter ihm spricht er sich nun selbst die Rolle einer Art geistigen Mentors und Musagetes zu. Noch aber gilt es zuvor, die Welt von der Bedeutung seiner Persönlichkeit und Wahrheit seiner Prophezeiungen und Visionen zu überzeugen: so sorgt er für den Druck eines großen Teils seiner Werke[1]), von denen bisher nur wenige durch den Eifer einiger deutscher Freunde und Gläubigen erschienen, aber nur engeren Kreisen bekannt geworden waren. Gewiß geschah das nicht, ohne daß auch jetzt — vor allem in der neuen Ausgabe des Sonnenstaats — der Radikalismus einzelner Forderungen weiter gemildert, gegenüber den deistischen Grundanschauungen in der Religion des Sonnenvolks die christlichen Elemente positiver gewertet, der Frauenkommunismus etwas in den Hintergrund gedrängt wird — Konzessionen, die all die furchtbaren Leiden der Gefangenschaftszeit dem Alternden ratsam erscheinen ließen und die der veränderten Situation des Augenblicks politisch Rechnung trugen: man wird sich doch hüten müssen, ihre Bedeutung für sein Gedankensystem im ganzen allzu hoch zu werten.[2]) Und als dann dem französischen Volk eine kaum mehr gehegte Hoffnung sich erfüllte, als das Wunder der späten Geburt eines Dauphins an dem gleichen Tage des Jahres sich ereignete, an dem vor nun bald 70 Jahren Campanella selbst geboren war, da klangen noch einmal alle chiliastischen Motive seines Lebens, alle Hoffnungen und Träume in einem rauschenden Finale zusammen.[3]) Das Kindlein

1) Geplant hatte er bekanntlich eine Gesamtausgabe in 10 Bänden.

2) Wie das meiner Meinung nach von Solmi und Blanchet geschehen ist.

3) In der berühmten Ecloga ad nativitatem Delphini (Poesie, ed. Gentile, S. 195ff.) und deren von ihm selbst geschriebenen Kommentar.

in der Wiege — es ist der zukünftige Sonnenkönig — wird hier zu einer neuen Inkarnation jenes Wunderknaben, den einstmals Virgil in der vierten Ekloge besungen, und von dessen Geburt er die Erneuerung der Welt erhofft hatte. Wieder deuten alle Zeichen im Himmel und auf Erden, alle Sprüche von Sibyllen und Propheten, ja die späte, unerhoffte Geburt ebenso wie die Namen der Eltern auf den Wunderknaben hin, der der Heilsbringer der Welt werden soll.

Für die breit ausladende Schilderung der kommenden paradiesischen Heils- und Friedenszeit selbst aber wird das ganze Arsenal chiliastischer Tradition aller Zeiten ausgeschöpft: aus Virgils 4. Ekloge werden ganze Verse und Versreihen wörtlich zitiert; ein gewaltiger mythologischer Apparat marschiert auf, unter den der unentbehrliche Melchisedech eingeschmuggelt wird; die ganze Farbenskala, die die alttestamentarischen Propheten zur Schilderung der dem jüdischen Volke verheißenen seligen, messianischen Endzeiten verwandt hatten, steht ihm zur Verfügung: alles aber steigert sich zu einem Hohelied auf den endlich gesicherten Triumph der eignen Ideen, deren keine Bosheit der Menschen Herr werden konnte, wenn er selbst sich auch aus der Sphäre der Aktion in die bescheidenere des kontemplativen Künders zurückgezogen hat[1]) und zu der seligen Hoffnung, daß die Sonnenstadt nun Wirklichkeit und der sie krönende Tempel zum strahlenden Sammelpunkt der Völker und zum Kern und Herz der zu kommunistischer Lebens- und Liebesgemeinschaft erlösten Menschheit werden werde.[2]) —

So klingt dies Leben aus — denn Campanella ist kurze Zeit nach Verfassung der Ecloga in nativitatem Delfini gestorben — in einer letzten, alle Kräfte noch einmal zusammenfassenden, alle seine Ideen und Hoffnungen trotz aller Nöte und Enttäuschungen seines Lebens freudig bejahenden Äußerung seines seligen, unbeirrbaren Glaubens an das eigene Werk und die eigene Sendung. Hier, und nicht in den schwankenden Begriffen seiner Erkenntnistheorie und seiner Metaphysik, nicht in den schillernden Aspekten seiner Naturphilosophie liegt der Angelpunkt dieses seines Lebens und seiner

1) Instaurare ego Musas, tu nova saecula rerum (ebd. S. 196).

2) Convenient Reges Populorumque agmina in urbem
(„Helyacam" dicent), quam construet inclitus heros
Et Templum in medio statuet coelestis ad instar ... (ebd. S. 201 f.)

Lehre. Sein chiliastisches Bekenntnis selbst aber wird erst dann seine rechte Würdigung erfahren können, wenn wir es an rechter Stelle in die gesamte Geschichte der chiliastischen Doktrinen werden einreihen können. Er selbst hat ja immer wieder die großen Propheten und Sibyllen der Weltgeschichte beschworen und sich ihnen als letzter und sieghafter zugesellt. Leider sind wir aber für die Geschichte des Chiliasmus noch immer auf weite Strecken auf des alten Aufklärers Corrodi heute völlig veraltetes und auf weite Strecken unbrauchbares Werk angewiesen.[1]) Die erste Hochzeit dieser Bewegung ist uns allerdings durch die gründlichen Untersuchungen der Theologen, vor allem über Montanus, seine Lehre und deren Schicksale vertraut; über die weitere Entwicklung dieser Anschauungen seit den Zeiten, da die Kirche ihrer scheinbar Herrin geworden war, da sie aber unter der Oberfläche weiterglommen und gelegentlich in Sekten und Konventikeln emporflammen, sind wir nur durch dankenswerte Einzeluntersuchungen, nicht in größerem Zusammenhange unterrichtet. Bedenken wir aber, daß etwa, von Campanella beeinflußt, Comenius ganz im Banne dieser Lehre lebte, daß Männer wie Lessing, Kant, Fichte deutliche Spuren ihrer Einwirkung erkennen lassen, daß heute noch relativ breite Kreise aller kultivierten Völker fest und unverbrüchlich an sie glauben, daß alle enttäuschten Erwartungen höchstens zu dem Zugeständnis falscher Berechnung des Inzidenzpunktes, niemals zu Zweifeln an dem Kern der Lehre geführt haben, so wird man es als ein dringendes Erfordernis gerade kulturhistorischer Forschung bezeichnen dürfen, unbeirrt von der Charakterisierung dieser ganzen Richtungen als „Wahn", Ketzerei oder Aberglauben, den geistesgeschichtlichen Bewegungen, die im Chiliasmus nach Ausdruck ringen, nachzugehen, und vor den oft abstrusen, halsbrecherischen Um- und Kletterwegen, die solche Forschung zu begehen zwingt, nicht zurückzuscheuen.

---

1) Vgl. jetzt außer meinem S. 248 Anm. 1 zitierten Vortrag noch den gut über die Entwicklung im allgemeinen orientierenden, aber auf Einzelheiten nicht eingehenden Aufsatz von A. Paust: Das 1000jährige Reich in Geschichte und neuester Literatur, Festschrift für Minde-Pouet, S. 60—78.

DIE GESCHICHTLICHEN STUDIEN AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG IM 18. JAHRHUNDERT

Von Rudolf Kötzschke.

Die Landesgeschichte, so sehr sie zur Zeit bemüht ist, vom festen Grunde des Volksbodens aus einen neuen Aufbau zu errichten, wird stets an ihrem Teile die enge Fühlungnahme mit der geistesgeschichtlichen Forschung wahren müssen. In dem Bekenntnis zu diesem Gedanken mögen die nachfolgenden Zeilen einen bescheidenen Beitrag zu der bisher allzu wenig geförderten Geschichte der Studien an unserer Leipziger Hochschule bringen; läßt sich doch deutlich erkennen, daß bei der Pflege historischer Wissenschaft die nahe Verbundenheit der Kultur- und Universalgeschichte mit der sächsischen Geschichte einer guten Leipziger Überlieferung entspricht.

Die bahnbrechenden Fortschritte geschichtlicher Forschung und geschichtlichen Denkens im 18. Jahrhundert wurden von freischaffenden Einzelpersönlichkeiten getan. Geistliche Körperschaften, auch die Fürstenhöfe übten darauf förderlichen Einfluß; geringer war der Anteil der Hochschulen an der Ausbildung des Neuen in der Geschichtserkenntnis. Indes dürfen gerade in Deutschland ihre Leistungen für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft in jener Zeit nicht unterschätzt werden. Ein achtbares geschichtliches Wissen ward an ihnen überliefert; neue Grundsätze kritischer Untersuchung wurden gehandhabt und gelehrt, neue Stoffgebiete eröffneten sich der geschichtlichen Betrachtung, und auch einzelne namhafte Werke der Geschichtschreibung wurden Universitätslehrern verdankt.

Die Universität Leipzig erfreut sich dabei keines sonderlichen Rufes; in der Geschichte damaliger Historiographie wird ihrer kaum gedacht, obschon die Verdienste einzelner Männer, die an ihr wirkten, Erwähnung finden. Indes gleichviel wie hoch der Anteil der

Leipziger Hochschule an den damals erzielten Fortschritten der Geschichtswissenschaft zu bemessen sein mag, sicher stellt sich uns darin ein beachtlicher Ausschnitt aus der Geschichte der Wissenschaftspflege und des Bildungswesens in deutschen Landen dar. Auch wird mit einer Betrachtung der hier im 18. Jahrhundert betriebenen geschichtlichen Studien zugleich ein nicht unwichtiger Beitrag zur Kenntnis des geistigen Lebens in dieser bedeutenden Stadt Mitteldeutschlands sowie zur inneren Geschichte Sachsens im augusteischen Zeitalter gewonnen, woraus überdies einiges Licht auf die Eigenart obersächsischer Entwicklung im Rahmen der gesamtdeutschen Kulturgeschichte zu fallen vermag.[1])

Vom Ausgang des 17. Jahrhunderts in das 18. hinein befand sich Leipzig in einem kräftigen Aufschwung des wirtschaftlichen wie geistigen Verkehrs.[2]) Sichtlich blühte der Großhandel auf, die Unternehmungen zur Gründung von Manufakturen mehrten sich allmählich; die Leipziger Messen festigten und behaupteten ihren Vorrang vor denen in Frankfurt a. M. und nahmen den ersten Platz in Mitteleuropa ein. Nach allen Seiten strahlten vielbegangene Straßen aus; die Verkehrseinrichtungen waren wohlgepflegt, auch ein ungewöhnlich guter Nachrichtendienst war in regelmäßigem Gange. Mit den verschiedensten Ländern Europas, ja selbst über See wurde ständige Verbindung unterhalten; besonders lebhaft waren die Beziehungen zu den Niederlanden, zu Hamburg und darüber hinaus nach England, südwärts in das „Reich" hinein, sowie nach Schlesien und dem ferneren Osten. Ein vermögendes Großbürgertum

1) Wichtigste benutzte Schriften: Joh. Dan. Schulze, Abriß einer Geschichte der Leipziger Universität im Laufe des 18. Jahrhunderts (Leipzig 1810). — Em. Friedberg, Die Universität Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart (Leipzig 1898). — Die jüngere Matrikel der Univ. Leipzig, hrsg. von G. Erler, II.—III. (Leipzig 1909). — Festschrift zur Feier des 500jährigen Bestehens der Universität Leipzig: O. Kirn, Die Leipziger theologische Fakultät; Em. Friedberg, Die Leipziger Juristenfakultät (Leipzig 1909). Die Geschichte der philosophischen Fakultät ist nicht behandelt. — G. Witkowski, Geschichte des literarischen Lebens in Leipzig (Leipzig 1909). — O. Kämmel, Geschichte des Leipziger Schulwesens (Leipzig 1909). — F. X. v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie (München u. Leipzig 1885). Vgl. E. Fueter, Gesch. der neueren Historiographie (München 1911). — H. Ermisch, Die Wettiner und die Landesgeschichte (Leipzig 1901).

2) E. Kroker, Handelsgeschichte der Stadt Leipzig (Leipzig 1925). — J. Goldfriedrich, Geschichte des deutschen Buchhandels II (Leipzig 1908).

wuchs auf, das vornehmer Sitte zugetan war und mannigfaltigen Bildungsbestrebungen huldigte; offen lag die Welt vor seinen Blicken da. So zeigte das Leben Leipzigs, obschon die Bevölkerungszahl nicht viel über 30000 anstieg, manch großstädtischen Zug und durfte sich neben den hervorragendsten Residenzstädten als ein Mittelpunkt deutscher, aus Bürgerkraft erwachsender Kulturpflege sehen lassen. Vor allem ward es zum Hauptsitz des deutschen Buchhandels. Zunächst Handels-, Stapel- und Kommissionsplatz für Norddeutschland erlangte es weitgreifenden Einfluß im ganzen Reich; beherrschend ward seine Büchermesse, Leipzigs Großbuchhändler waren führend auf den Bahnen eines neuartigen Geschäftsbetriebs, auch vorzügliche Leistungen im Buchdruck wurden errungen. Bezeichnend war die Blüte des Zeitschriftenwesens, das in Leipzig zu reichster Entfaltung kam. Die kursächsische Bücherzensur, überhaupt oft lässig gehandhabt, war seit dem Übertritt des Fürstenhauses zum Katholizismus minder eifrig auf die Wahrung der überlieferten evangelischen Rechtgläubigkeit, strenger auf das politisch Bedenkliche eingestellt.

Die Universität Leipzig war gegen Ausgang des 17. Jahrhunderts bis in das erste Jahrfünft des folgenden (mit etwa 1080 Inskribierten) die besuchteste unter den deutschen Hochschulen[1]); ihrem alten Rufe, der günstigen Verkehrslage, mancherlei Annehmlichkeiten und den vielfachen Bildungsgelegenheiten, welche die Stadt bot, war dies vornehmlich zu danken. Dann trat sie freilich hinter Jena, der alten Hochburg lutherischer Orthodoxie, und Halle, der neuen Pflegstätte des Rationalismus, später auch hinter dem 1734 gestifteten Göttingen zurück und nahm an Besucherzahl beträchtlich ab (durchschnittlich im 18. Jahrhundert nur 600). Die Zusammensetzung des Lehrkörpers und der Hörerschaft war mannigfaltig, nicht durchaus ostmitteldeutsch: sächsische Landeskinder und Ostdeutsche überwogen an Zahl, aber auch Nordwest- und Süddeutsche stellten sich ein. Geflissentlich wurde Wert darauf gelegt, daß unter den Lehrenden die verschiedenen „Nationen“ vertreten waren.

Als Korporation eigenen Rechts wie als Landesanstalt erfüllte die Universität Leipzig einen doppelten Zweck: sie diente der Wissenschaftspflege und zugleich war sie eine Bildungsanstalt, besonders für künftige „Kirchen- und Staatsdiener“. In beiderlei Hinsicht kam

1) Fr. Eulenburg, Die Frequenz der deutschen Universitäten (Leipzig 1904).

Leipzig den damals die Zeit neu bewegenden Ideen nur zögernd, immerhin in seiner eigenen Weise nach. Die überkommene Universitätsverfassung blieb im wesentlichen bestehen; doch wurden, zumeist dank dem Eingreifen der Regierung, den Professuren alter Stiftung einzelne neue, um zeitgemäßen Anforderungen zu entsprechen, hinzugefügt: ordentliche Professuren für sächsisches Recht (1702), für Natur- und Völkerrecht (1711), für das gemeine und sächsische Lehenrecht (1712), für allgemeine Philosophie (1725), dazu später auch für Ökonomie (1764); außerordentliche für deutsches Reichsrecht (1710), für arabische Sprache (1724), für Philologie (1740), für die klassische Philologie (litterae humaniores, 1742). Obschon das System der Professuren bereits in der Universitätsreform des evangelisch-kirchlichen Späthumanismus Kursachsens nach dem Grundsatz der Fachvertretung geordnet war, stellte sich die Tätigkeit der Lehrenden nicht streng auf einzelne Fächer ein. Die Inhaber der Professuren wechselten oft von der einen zur andern, sogar zwischen den Fakultäten, wenn dies als Beförderung galt; auch wurden mehrere Lehrstellen nicht selten miteinander verbunden, zumal eine außerordentliche Professur gern beibehalten, auch wenn inzwischen ein Ordinariat erlangt worden war. Bei den Vorlesungen herrschte der Gebrauch des Lateinischen vor; doch setzte sich seit dem kühnen Versuch von Chr. Thomasius die deutsche Sprache wenigstens in solchen Fällen durch, wo es die Natur des behandelten Gegenstands oder das erwünschte Maß an größerer Verständlichkeit erforderte (1711).[1]) Allmählich nahm dies so überhand, daß die Regierung sich 1753 veranlaßt sah, den Professoren die Anwendung des Lateinischen einzuschärfen, da sie dies für die akademische Jugend nützlicher fand. Neben den Lektionen und Disputationen spielten in Leipzig Collegia oder Gesellschaften eine bedeutende Rolle, indem sich Professoren und jüngere Lehrberechtigte (Magister) untereinander oder mit Studierenden zusammentaten, um übungsweise eigene Ausarbeitungen vorzulegen und kritisch durchzusprechen; um 1690 sollen etwa 50 „Magistergesellschaften" vorhanden gewesen sein. Erwähnt seien hier das mehrfach erneuerte Collegium Gellianum und Anthologicum, das der Besprechung neuer Schriften mannigfaltiger Art zugewandt war, das aus der Geschichte des Leipziger Pietismus bekannte Collegium philo-

1) Univ.-Archiv Leipzig: Kap. IX, Nr. 5 (v. J. 1711); 19 (v. J. 1753).

biblicum, endlich das Görlitzer Collegium poeticum, aus dem die Deutschübende poetische Gesellschaft — später die Deutsche Gesellschaft — hervorging.
So gelehrt und altertümlich, gewiß nicht ohne Pedanterie, noch vielfach die Form der Darbietungen bis tief ins 18. Jahrhundert hinein anmutete, fehlte es doch nicht an Wandlungen des Inhalts, am Hereinwehen eines neuen Geistes. Die Aufklärung hatte unter dem Drängen des jungen Thomasius in dramatisch bewegten Ereignissen (1687—90), vereint mit dem eine gemütstiefe, evangelische Frömmigkeit erneuernden Pietismus Aug. Herm. Franckes, stürmisch an die Pforten der alten Hochschule gepocht und war vorerst unfreundlich abgewiesen worden. Wiederholt (noch 1716) erging ein Befehl, in dem „alle verdächtigen Opiniones, neue Arten zu reden und zu schreiben nachdrücklich untersaget" wurden. Allmählich jedoch, bei gemächlicherem Auftreten, hatte die neue Bewegung auch in Leipzig Eingang gefunden. In der theologischen Fakultät mußten sich die Vorkämpfer der entschiedenen Rechtgläubigkeit mit Freunden eines milden, des Sektierertums nicht mehr verdächtigen Pietismus abfinden; unter den Juristen wurden Lehren des Vernunftrechts aufgenommen, und die modische Aufklärungsphilosophie Wolffs, die einst von Leipzig ausgegangen war, hielt hier, wenn auch nicht ohne manch kleinlichen Widerstand, ihren Einzug, zumal da sie es verstand, im Gewande der schönen Wissenschaften zu erscheinen. An dem Ziele der Aneignung universalen Wissens ward festgehalten; doch Leipzigs namhafteste Gelehrte faßten dies im Sinne einer vielseitigen, im höfischen wie im bürgerlichen Leben verwertbaren Allgemeinbildung auf. Ein Gelehrtentypus prägte sich hier aus, dem weltmännisches Wesen nicht fremd war, für uns heute noch deutlich erkennbar an der Entwicklung des Professorenbildnisses im Barock und Rokoko. Auf dem Katheder bekundete er sich wie im geselligen Verkehr, beim Anteil an den Geschäften des öffentlichen Lebens wie in der schriftstellerischen Tätigkeit. Beziehungen verwandtschaftlicher und gesellschaftlicher Art zu Leipzigs kaufmännischem Großbürgertum, auch amtliche zum Rate der Stadt, mochten darauf von förderlichem Einfluß sein; nicht selten bot der Besitz stattlichen Vermögens, sogar ritterlicher Lehengüter in Leipzigs Umgebung, dazu die wirtschaftliche Grundlage. Bekannt ist, daß auch auf die Sitten der studierenden Jugend

Leipzigs die großstädtische Umwelt verfeinernd, freilich auch verweichlichend eingewirkt hat.

Mit all dem waren nicht ungünstige Vorbedingungen für eine gedeihliche Entfaltung der geschichtlichen Studien an der Leipziger Universität gegeben, obschon eher eine umsichtige Betätigung umfassenden Arbeitsfleißes, ein ruhiges Fortschreiten in der wissenschaftlichen Ermittlung historischer Tatbestände, vielleicht eine glückliche Auswertung der Geschichte für die Allgemeinbildung zu erwarten stand als ein kühner Durchbruch neuartiger, philosophisch vertiefter Geschichtsauffassung.

Das Bildungsideal der neuheraufziehenden Zeit lockte zur Beschäftigung mit geschichtlichen Stoffen; die Universität Leipzig bot dazu vielerlei Anregung. Ihre Hauptstärke beruhte von langher auf der tiefgründigen Pflege der Rechtswissenschaft und dem eindringenden quellenmäßigen Studium der Sprachen; eben damit kam sie den Bedürfnissen historisch-kritischer Forschung glücklich entgegen. Aber mehr als dies! In Leipzig öffnete sich weit der Gesichtskreis des beobachtenden Historikers. In das politische Getriebe an den Höfen vermochte er nicht tiefer hinein zu schauen. Indes die zusammenströmende Fülle von allerlei Nachrichten ließ ihn manchen Einblick in die Welthändel und ihre Zusammenhänge tun, nötigte wohl auch zu kritischem Abwägen der verschiedenen Berichte und Aussprengungen. Nicht allzuschwer war es möglich, oft schon für angehende Dozenten, Mitarbeit an einem der großen Zeitschriftenunternehmen und Sammelwerke zu leisten und dabei ein ausgebreitetes Wissen und schätzbare Erfahrungen zu gewinnen. Erleichtert war auch die Beschaffung von allerhand Büchern und Druckschriften; es ist geradezu erstaunlich, wie große Privatbibliotheken einzelne Leipziger Gelehrte zusammenzubringen wußten, so daß es sich lohnte, Kataloge dafür zu drucken. An öffentlichen Büchereien standen zwei zur Verfügung: die Universitätsbibliothek und seit 1677 auch die von Leipziger Bürgern und Handelsherren merkwürdig gut ausgestattete Stadtbibliothek; die stattliche Sammlung der Deutschen Gesellschaft kam hinzu. Auch dem werdenden Historiker gewährte Leipzig greifbaren Vorteil. Von hier aus bot sich oft günstige Gelegenheit, die Allgemeinbildung nach dem Studium zu erweitern, so wie es für den künftigen Mann der Wissenschaft förderlich war. Mochte der eine in einem Professoren-

hause aufgewachsen sein, der andere einer Pastorenfamilie oder kleingewerblichen Kreisen entstammen, so führte ihn eine Empfehlung als Hofmeister in das Leben und Treiben des Adels hinein: die meisten, die im 18. Jahrhundert in Leipzig auf die Entfaltung der geschichtlichen Studien wirkten, haben in solcher Stellung weite Reisen durch Deutschland, nach England, Holland, Frankreich oder Italien ausgeführt, in jungen Jahren etwas von der großen Welt kennen gelernt und so für ihren Beruf sich wertvolle Fähigkeiten angeeignet.

Die Einrichtungen für die Pflege des historischen Studiums in Leipzig hielten sich um den Beginn des 18. Jahrhunderts auf der üblichen Höhe.[1] Eine ordentliche Professur für Geschichte war an der Universität schon durch Kurfürst August gestiftet worden (1581, ein Jahr nach Erlaß der großen, auch den Hochschulunterricht regelnden Kirchen- und Schulordnung), ohne daß die in Leipzig mit dem Lehramt für Geschichte beauftragten Männer — Matthäus Dresser, Konrad Bavarus, Hieronymus Kromayer, Joh. Strauch, Christ. Frd. Frankenstein († 1679) — in der Geschichtschreibung sich einen sonderlichen Namen gemacht hätten; es erklärt sich dies wohl daraus, daß sie zugleich die alten Sprachen lehrten oder zur Theologie übergingen. Danach vertrat Adam Rechenberg (1680 bis 1699) die Geschichte, gleichfalls nur im Nebenamt. In der Folge waren ordentliche „Professores Historiarum": Joh. Burkhard Mencke (1699—1732) als der erste, der eine Professur der Geschichte als selbständiges Amt — ein bedeutender Fortschritt der Organisation — verwaltet hat, Ch. Frd. Jöcher (1732—58), Joh. Gottlob Böhme (1758—80), Frd. Aug. Wilh. Wenck (1780—1810), deren Tätigkeit noch genauer geschildert werden soll. Eine außerordentliche Professur der Geschichte wurde für Joh. Frd. Christ eingerichtet (1731), sie erlosch mit seiner Beförderung in das Ordinariat der Poesie. Inzwischen waren auch Lehraufträge für Sondergebiete des geschichtlichen Studiums erteilt worden. So bestand vorübergehend eine ordentliche Professur für Heraldik (1711—24; besetzt mit Joh. Wolfg. Trier). Wenig später ward ein Lehramt für Kirchengeschichte geschaffen (1713); es geschah dies auf Anregung

1) Vgl. zum Folgenden die unten S. 269 genannten Schriften. Dazu im einzelnen Haupt-Staats-Arch. in Dresden, Universität Leipzig betr. Loc. 554, 2212f.; 10536/8. — Univ.-Arch. Leipzig: Kap. VIII, Nr. 39.

von Urb. Gottfr. Sieber, damals Diakonus zu St. Thomä, der selbst damit betraut wurde. Da jedoch Mencke darin einen Eingriff in seine historische Professur erblickte, so ward die Bezeichnung der neuen Lehrstelle auf die kirchlichen Altertümer eingeschränkt; auch galt sie nur als eine außerordentliche Professur. Die theologische Fakultät nahm daran Anstoß, daß sie innerhalb der philosophischen errichtet worden war; doch bestand sie fort und wurde nach dem Tode ihres ersten Inhabers mit Joh. Mart. Chladenius (1742) neu besetzt, danach vertraten sie K. Christ. Woog (1745—51) und E. Frd. Wernsdorf (als Ordinarius 1752—56), sodann Ant. E. Klausing (1765—1803, wieder als Extraordinarius). Noch galten die Lehrstellen für die geschichtlichen Fächer nicht durchaus als ein letztes erstrebenswertes Ziel im Lehrbetrieb der Universität, sondern oft genug nur als ein Durchgangsposten zu den angeseheneren, allgemeiner wichtigen Professuren der beiden klassischen Sprachen, der Philosophie und Theologie oder wurden noch immer mit solch andersartiger Lehrwirksamkeit verbunden. Damit konnte nun freilich ein Hemmnis, das von gründlichem Versenken in die historische Einzelforschung abhielt, gegeben sein; aber ebenso war darin ein Antrieb enthalten, das aufgesammelte geschichtliche Wissen mit der Allgemeinbildung in Beziehung zu setzen. — Auch lagen nicht nur die Männer, deren Lehrauftrag dem Fache der Geschichte galt, historischen Studien ob. Mitglieder der juristischen Fakultät taten das gleiche, zumal da die Erläuterung des geltenden öffentlichen und privaten Rechtes oft aus alter Überlieferung gewonnen werden mußte; ausdrücklich ward für die Behandlung der Rechtsaltertümer durch Begründung einer außerordentlichen Professur (1726) Fürsorge getroffen, Vorlesungen über römische und deutsche Rechtsgeschichte fanden statt. Auf die alte Geschichte wurde im Zusammenhang mit dem Schrifttum der Antike eingegangen; auch die Beschäftigung mit der neulateinischen und der deutschen Literatur führte zu geschichtlichem Rückblick.

Über die Vorlesungstätigkeit und die Art der Darbietung des geschichtlichen Lehrstoffs ist wenig bekannt. Die 'professio historiarum' konnte, wie schon die Bezeichnung besagt, nach verschiedenen Seiten hin ausgeübt werden. Als 'historia politica' ward anfänglich ein rechtes Vielerlei von Geschichte weltlicher Art dargeboten; der Mann von feiner Lebensart (homo politus) mochte dabei

sein Bildungsbedürfnis befriedigen. Erst später erscheint der Begriff strenger auf die Staatsgeschichte eingeschränkt, neben der 'historia literaria et civilis' zur Behandlung kam. Die allgemeine Geschichte (historia catholica) und die vaterländische (historia patria) in weiterem oder engerem Sinne wurden unterschieden; gelegentlich wird auch die Reichsgeschichte (historia imperialis) genannt. Wie allgemein üblich war, wurden knapp einführende Übersichten über das behandelte Stoffgebiet näher erläutert; so schrieb Mascov seinen „Abriß einer vollständigen Historie des römisch-teutschen Reichs zum Gebrauch des Kollegii" (1722); Gellert legte seinen Vorlesungen über Literaturgeschichte ein Werk Stockhausens zugrunde. Auch die Form des Wechsels von Vortrag und Frage war bekannt (methodus lectoria-examinatoria); J. B. Mencke hielt, wie bezeugt ist, solche „Colloquien". Der Gebrauch der deutschen Sprache war bei der Geschichte schon früh (1711) ausdrücklich gestattet. Der Besuch der Vorlesungen ließ übrigens nach mancherlei Anzeichen zu wünschen übrig. — Auch gelehrte Gesellschaften zur Förderung geschichtlicher Studien taten sich auf: so das von J. W. Trier gestiftete Collegium Heraldicum (1711) mit weitgesteckten, die Kunde der Länder und ihrer Regenten einschließenden Zielen, sowie das Collegium historiae literariae, das 1715 unter Vorsitz des Magisters Joh. Georg Walch (später Professor der Theologie in Jena) zusammentrat; beide hatten freilich nicht lange Bestand. Auch die von Gottsched begründete Gesellschaft der freien Künste (1752) zog geschichtliche Themen in ihr Bereich.

Ein ordnender Eingriff in das historische Studium von oben her ist an der Leipziger Hochschule erst spät erfolgt, gegen Ausgang des Zeitraums, dem diese Betrachtung gelten soll. Die sächsische Regierung unter Kurfürst Friedrich August dem Gerechten hatte schon 1780 eine lebhaftere Fürsorge für die Landesuniversitäten ins Auge gefaßt, auf lange hinaus freilich ohne wirklich durchgreifende Maßnahmen, obgleich der Oberkonsistorialpräsident und Konferenzminister v. Burgsdorff darum eifrig bemüht war.[1]) Endlich 1808 kam eine Verordnung heraus, die auf die Förderung der geschichtlichen Studien abzielte.[2]) Darin wurden die an der Universität

1) G. Müller, K. H. Heydenreich (Philos. Abhandlungen, M. Heinze gewidmet 1906), S. 184ff.

2) H. Ermisch a. a. O. S. 29f. — Univ.-Arch. Leipzig: Kap. IX, Nr. 34.

Leipzig Lehrenden angewiesen, „fleißig Vorlesungen über historische Wissenschaften zu halten, sowohl auf dem Gebiete der Kirchengeschichte als auf dem der Welt- und sächsischen Geschichte; auch sollten die Studierenden durch Anschläge auf die Notwendigkeit der historischen Disziplin als Hilfswissenschaft für ihre Hauptfächer aufmerksam gemacht werden“. Zugleich ward eine Verstärkung des Studienbetriebs bewirkt, indem die ordentliche Professur für Poesie in eine solche für geschichtlicheHilfswissenschaften umgewandelt ward (besetzt mit E. C. Wieland 1809). In sehr bezeichnender Weise kommt in jener Bestimmung zum Ausdruck, worauf in Leipzig bei dem geschichtlichen Lehrbetrieb an der Universität besonderer Wert gelegt wurde: Die eigenartige Verbindung der hervorgehobenen Aufgaben kennzeichnet das Ergebnis der vorangegangenen Entwicklung des Leipziger Geschichtsstudiums ebenso wie die damals als Bildungsnorm vorschwebende Zielsetzung.

Entscheidender für die Bedeutung und Tragweite der geschichtlichen Studien an der Universität Leipzig im 18. Jahrhundert als die Lehreinrichtung war das Werk der schaffenden Männer. Spiegelt sich in der Abfolge ihrer Leistungen natürlich die Entwicklung des Zeitgeistes wider, so zeigen sich darin merklich genug auch besondere Züge: man kann, wenn nicht von einer Leipziger Schule, so doch von einer bevorzugten Richtung der hiesigen Studien sprechen. In einer Kennzeichnung der einzelnen Persönlichkeiten, freilich nur in wenigen umreißenden Strichen, sei der Nachweis dafür erbracht.[1]) An die Spitze dieser Betrachtungen möge Adam Rechenberg (1642—1721) gestellt sein, dessen Wirksamkeit für die Geschichtswissenschaft bis in die augusteische Zeit hineinragt.[2]) Eine nicht

1) Für die nachfolgenden Skizzen sind benutzt: Allgemeine deutsche Biographie (ADB.). — J. D. Schulze a. a. O. — Fr. Aug. W. Wenck, Oratio secularis de viris eruditis, qui inde a seculari solennitate anni 1709 Lipsiensem academiam doctrina scriptisque ornaverunt atque illustraverunt. Leipzig 1810. — H. K. Kreußler, Beschreibung der Feierlichkeiten am Jubelfeste der Universität Leipzig 1809; nebst Lebensbeschreibungen der Professoren und Bildern (Leipzig 1810). Dazu die Druckwerke u. Kataloge der Universitätsbibliothek; die Titel der zu nachfolgender Charakteristik benutzten einzelnen Schriften können im folgenden nicht wiedergegeben werden.

2) ADB. XXVII, S. 756f. (Wagemann). — O. Kirn a. a. O., bes. S. 132ff. — Er. H.

unbedeutende Persönlichkeit, verkörperte er in sich noch durchaus die umfassende polyhistorische Gelehrsamkeit, wie sie den besten Köpfen des voraufgehenden Zeitalters eigen war. Ein guter Kenner der beiden klassischen Sprachen, wandte er sich gern der Beschäftigung mit der Geschichte zu; namentlich galt sein Bemühen der Kirchengeschichte. Er veranstaltete Ausgaben patristischer Schriften, faßte einen Abriß der Kirchengeschichte für die studierende Jugend ab und unternahm ein großes lexikalisches Werk mit reichem kirchengeschichtlichem Stoff. Daneben schrieb er in nicht geringer Zahl Abhandlungen zur Profangeschichte mit sichtlichem Interesse an dem, was merkwürdig schien.[1]) So vertrat Rechenberg, am Eingang zu den Zeiten der Aufklärung in Leipzig, noch einmal wirksam jene Historie, bei der kirchliche Gesichtspunkte allgemeiner Art obwalteten. Im Pietistenstreit bekundete er, darin dem Freunde Speners Johannes Olearius gleich, eine milde, entgegenkommende Gesinnung; er stellte dem von Leipzig scheidenden A. H. Francke ein „herrliches Testimonium" seines Wohlverhaltens und seiner Rechtgläubigkeit aus und verzögerte, wohl absichtlich, die Durchführung der strengen kurfürstlichen Befehle gegen Christian Thomasius (März 1690), so daß dieser nach Halle entschlüpfen konnte. Später freilich, im sogenannten terministischen Streit (über die Frist der Gnadenwirkung), verschmähte er nicht, mit scharf geschliffenem Wort den theologischen Kampf zu führen.

Bahnweisend für die weitere Entwicklung der geschichtlichen Studien an der Leipziger Hochschule trat Joh. Burkhard Mencke (1674—1732) hervor[2]): mit ihm ward der entscheidende Schritt zur rein weltlichen Geschichte getan. Hervorgegangen aus einer soeben erst in Leipzig eingewurzelten Professorenfamilie niedersächsischer Herkunft, vorgebildet in seiner Vaterstadt, empfing er auf einer Reise nach Westeuropa tiefere Anregungen; zumal in England erschloß sich ihm das Verständnis eines freieren Staatslebens, wie auch einer weltoffeneren Wissenschaft. Heimgekehrt widmete er sich gelehrten Studien; schon früh betätigte er seine

---

Leube, Die Geschichte der pietistischen Bewegung in Leipzig. Diss. 1921, ungedruckt.

1) Dissertationes historico-politicae varii et curiosi argumenti, 1698; 1715.

2) ADB. XXI, S. 310f. (Flathe). — Rich. Treitschke, Burk. Mencke (Lpz. 1842); v. Wegele a. a. O. S. 567f. Vgl. G. Witkowski a. a. O. S. 277ff.

Neigung für die Geschichte, ergänzte seine Ausbildung durch das Rechtsstudium und erwarb sich eine ungewöhnliche Fertigkeit des sprachlichen Ausdrucks, auch in der Muttersprache. So erwuchs er zu einem typischen Gelehrten von solcher Professorenart, wie sie gerade in Leipzig bedeutende Vertreter aufzuweisen gehabt hat. Überaus belesen, geschäftsgewandt, erhoben zu allen akademischen Würden, Sprecher der Universität bei ihren bedeutendsten Feierlichkeiten, lange ihr Vertreter auf den sächsischen Landtagen, erfreute er sich des höchsten Ansehens unter seinen Kollegen wie auch in der Bürgerschaft, zu der er durch seine Vermählung mit einer Tochter des Buchhändlers Gleditsch, später auch durch seinen Schwiegersohn Peter Hohmann, einen vermögenden Handelsherrn und geadelten Kriegsrat, in nähere persönliche Beziehung trat.
Erheblich waren Menckes Leistungen allgemeinwissenschaftlicher Art, wobei ihm seine redaktionelle Tätigkeit wie sein ausgedehnter Briefwechsel zugute kamen. Früh trat er in die Mitarbeit an der großen Gelehrtenzeitschrift ein, die unter dem Namen Acta Eruditorum Leipzigs Ruf in der wissenschaftlichen Welt verbreitete; nach seines Vaters Otto Tode übernahm er die Leitung (1707). Viele Bücherbesprechungen steuerte er selbst dazu bei, auch über Schriften historischen Inhalts. Ein ähnliches Unternehmen in deutscher Sprache rief er ins Leben: Neue Zeitungen von gelehrten Sachen (1715ff.), wobei J. G. Krause (später Professor der Geschichte in Wittenberg) die Herausgabe besorgte; auch als die „Deutschen Acta Eruditorum" begründet wurden (1712), geschah dies mit Menckes Einverständnis. All dies ward als Förderung der „Literargeschichte" im weitesten Sinne betrachtet. In Reden und Aufsätzen sprach Mencke sich gern über die Zustände seines Zeitalters aus. Den weitesten Ruf erlangte er durch die beiden Reden „De charlataneria eruditorum" (1713/15), die in Sachsen zunächst von der Zensur verboten, durch Übertragung in mehrere Sprachen europäische Verbreitung erlangten; darin wandte er sich wider allerlei Scheinwesen, Lobsucht, Vielschreiberei, Kleinlichkeit bei den verschiedenen Berufen und Gruppen der Gelehrten, ließ freilich danach eine versöhnende Darlegung über ihre Würde folgen. Auch den Staat und das Gebaren seiner Leiter behandelte er in zwei Reden (1721/23) mit einem für jene Höhezeit der Fürstenmacht bemerkenswerten Freimut. Mit Vorliebe wandte sich Mencke der Dichtung

zu, obschon er selbst nicht auf den „Namen eines Poeten" Anspruch erhob. Einzelnen Humanisten schenkte er seine Aufmerksamkeit, überhaupt der Geschichte jener Bewegung. Wichtiger jedoch war, daß er selbst sich in deutschen Versen versuchte, Übersetzungen aus den klassischen und neueren Sprachen unternahm und, schon in gereiften Jahren, als Philander von der Linde seine „Gedichte" — galante, verliebte, scherzhafte, ernsthafte, Heldenbriefe, verschiedenerlei Gelegenheitsgedichte — in einer umfangreichen Sammlung herausgab: von sauberer, gefälliger Form, nicht ohne Witz, mit der Zierlichkeit und den Zugeständnissen, die dem Geschmack des galanten Zeitalters gemäß waren. Damit erreichte er es, daß „Philuris" ihn als Haupt eines Kreises gleichstrebender Dichter ehrte, und wies den Läuterungsbestrebungen Gottscheds die Bahn.

So geartet war dieser vielseitig gebildete Geist, der auf die Entwicklung der geschichtlichen Studien in Leipzig maßgebenden Einfluß nahm. Ein größeres darstellendes Werk, das ihm einen dauernden Ehrenplatz in der Geschichte der deutschen Geschichtschreibung zu sichern vermöchte, hat Mencke nicht abgefaßt. Wohl ging er an eine bedeutende Aufgabe heran, wobei er S. Pufendorfs Wegen folgte, doch ohne sein Vorbild zu erreichen. Das Leben Kaiser Leopolds I. nahm er zum Vorwurf; bezeichnend genug mag es sein, daß der sächsische Historiker dem Oberhaupt des römisch-deutschen Reichs, dem Fürsten aus Habsburgs Geschlecht am Wiener Hofe, ein geschichtliches Denkmal zu errichten willens war. Wohl brachte er reichlichen Stoff zusammen, aber nicht aus der Fülle der Archive, wie es Pufendorf vermocht hatte; auch in der Aufdeckung politischer Zusammenhänge kam er ihm nicht entfernt gleich. Allzusehr haftete er an der Behandlung der äußeren Geschehnisse; der großen Bedeutung jener tieferregten, kampferfüllten Zeit in der Geschichte des deutschen Volkes zwischen den Ostvölkern und dem erobernd ausgreifenden Frankreich verlieh der Erzähler nicht packenden Ausdruck. Wohl verfügte er über ein reines, verständliches Deutsch für seine Berichterstattung; doch zu einem höheren historischen Stil schwang er sich nicht auf.

Bedeutenderes schuf Mencke als Sammler und Herausgeber; hier war er so recht auf seinem Feld. Dabei leistete ihm die Dresdener Landesbibliothek wie auch seine eigene Bücherei gute Dienste; war er doch schon in jungen Jahren an den großzügigen Plan einer Hand-

schriftensammlung herangegangen. Anfänglich nur auf die Herausgabe sächsischer Geschichtsquellen bedacht, schritt er zu einer umfassenden Veröffentlichung von Schriften zur allgemeinen deutschen Geschichte vor.[1]) Das überaus reiche und mannigfaltige Werk erschloß Quellen von den fränkischen Annalen und Kaiserurkunden bis zu den Denkwürdigkeiten und Akten der Neuzeit. Sehr bedeutend war darin die thüringische Geschichtschreibung vertreten: die Erfurter Peterschronik, aus dem Spätmittelalter Johannes Rothe, Hartung Kammermeister, Dietrich Engelhus nebst der Fortsetzung Matthias Dörings; auch die meißnische Fürsten- und Landesgeschichte war berücksichtigt. Quellen zur Geschichte Kaiser Karls IV. und Sigismunds (Eb. Windeke) wurden beigebracht, aus der Reformationszeit u. a. Schriften Spalatins, Lud. ab Avila und Schertlin von Burtenbach über den Schmalkaldischen Krieg, Hermann von Kerssenbroichs Bericht über die Belagerung Münsters und den Aufruhr der Wiedertäufer, Briefe König Heinrichs II. von Frankreich zumal über das Bündnis mit Herzog Moritz von Sachsen, auch Reden und Gedichte von Humanisten. Noch heute, wo vieles inzwischen neu und besser herausgegeben worden ist, kann Menckes Sammelwerk, zumal für die sächsische Geschichte, nicht entbehrt werden. Auch der Veröffentlichung von Dokumenten zur Geschichte König Sigismund Augusts von Polen und Stephan Bathoris sowie Sigismunds III. (1703) — charakteristisch im Sachsen Augusts des Starken — sei als einer nicht unbedeutenden Leistung gedacht.

Zu historischer Erörterung bediente sich Mencke gern der kleinen Form akademischer Reden und Aufsätze; oft muten sie freilich weniger wie eindringende Forschungen an, vielmehr wie Ausführungen eines kenntnisreichen Mannes, der über allgemein menschlich interessierende Fragen eine gegründete Meinung vorträgt.[2]) Bemerkenswert ist dabei seine Fertigkeit in der Kleinkunst ansprechender Erzählung. In einer Rede, in der er vor oberflächlicher und handwerksmäßiger Art des Studiums warnte, trat er eifrig für die Wertschätzung der Geschichte ein, bezeichnenderweise im Zusammenhang mit den schönen Wissenschaften. Andere Darlegungen galten der

1) Scriptores rerum Germanicarum praecipue Saxonicarum I—III., Lips. 1728 bis 1730.

2) Orationes literariae; Dissertationum academicarum decas, Lips. 1734.

Theorie[1]: der Untersuchung des Zeugniswertes geschichtlicher Schriftsteller, den Gründen für die Abweichungen ihrer erzählenden Berichte untereinander. In einer mit recht guter Sachkenntnis geschriebenen Abhandlung gab er eine kritische Übersicht über die in Frankreich verfaßten Denkwürdigkeiten (Mémoires; von Philipp de Comynes bis auf Richelieu, Mazarin und die jüngste Vergangenheit) sowie ihre englischen Nachahmungen, übrigens ohne allgemein-methodische Beleuchtung dieser Quellenart. Am förderlichsten zur Einführung in das historische Studium war seine „Anleitung, die Historie zu erlernen" (1711), eine Übersetzung und Bearbeitung des methodischen Werkes von L. Dufresnoy. Die kleinen Schriften über geschichtliche Einzelfragen sind recht mannigfaltiger Art: die Rechte sächsischer Fürsten, Geschichte von Adelsgeschlechtern, das Wiederaufleben der Wissenschaften und ihre Bedeutung für die reine evangelische Lehre, die Politik Kaiser Karls V., die Einigung Englands mit Schottland u. a. wurden abgehandelt; bisweilen sind Gegenstände gewählt, die kaum mehr als historische Merkwürdigkeiten betreffen. Im ganzen prägt sich bei Mencke ein Sinn für Kulturgeschichtliches aus, wenn auch noch nicht in vertiefter Problemstellung.

Von diesem ersten Vertreter der reinen Historie in Leipzig gingen nachhaltige persönliche Wirkungen auf all die unmittelbar ihm folgenden Männer aus; im Umkreis des weiten, von ihm überschauten Gesichtsfeldes lagen, wie in einer Einheit, die verschiedenen, danach zur Entfaltung kommenden Studienrichtungen beschlossen.

Unter allen am bedeutendsten ragte Johann Jakob Mascov (1689 bis 1761) hervor, jenem als Forscher wie als Geschichtsdarsteller entschieden überlegen; fest und anerkannt steht seine Stellung in der Geschichte der Geschichtswissenschaft Deutschlands da.[2]) Aus Danzig, wo er in einfach bürgerlichem Hause geboren war, zugewandert, also wie Gottsched ein Kind des deutschen Nordostens,

1) De eo quod iustum est circa testimonia historicorum (1701). — De historicorum dissensu et fide ambigua. De historicorum in rebus narrandis inter se dissidiis (1717).

2) ADB. XX, S. 554ff. (Eisenhart); Rich. Treitschke, Über Jak. Maskov und seine Zeit (Allgem. Zeitschr. f. Gesch. VIII, S. 146ff.); G. Voigt, J. Mascov. (Hist. Zeitschr. XV, S. 327ff.); v. Wegele a. a. O. S. 662ff. — W. Görlitz, Die historische Forschungsmethode J. J. Maskovs (Leipzig 1901). — R. Stintzing-E. Landsberg, Gesch. d. deutschen Rechtswissenschaft III, 1 S. 128f.; dazu Noten S. 76.

fand er in Leipzig eine zweite Heimat und dauernde Stätte seiner Wirksamkeit. Einem vielseitigen Studium lag er ob; doch früh bevorzugte er Rechtswissenschaft und Geschichte, auch schloß er sich einem Kreise an, der um die Pflege der deutschen Sprache bemüht war. Die Empfehlung Menckes verhalf ihm dazu, als Hofmeister auf längeren Reisen die westlichen Länder kennenzulernen. Nach seiner Rückkehr widmete er sich dem Lehramt an der Universität, in der juristischen Fakultät, wo er außerordentlicher Professor wurde und neben Staats- und Lehenrecht auch die Grundzüge der deutschen Reichsgeschichte in großem Überblick bis in die Neuzeit vortrug. Nicht wenige Würden und Bürden fielen ihm zu: beim Stadtgericht, im Rate der Stadt, beim Leipziger geistlichen Konsistorium, beim Oberhofgericht; wiederholt hatte er die Universität auf dem Landtag zu vertreten. Ein ausgedehnter Briefwechsel ging aus dieser mannigfaltigen geschäftlichen Tätigkeit hervor. Erwähnt sei, daß auch er, wie Mencke, zu seiner Gattin die Tochter eines Kaufherrn (S. El. Völker) wählte. So stand Mascov, dem feiner Anstand und Redlichkeit nachgerühmt wurde, mitten in einem regen, vornehmen, Erfahrung bringenden Leben, dem er die Muße für die Gelehrsamkeit abzuringen wußte.

Ein fest umhegtes Gebiet wissenschaftlicher Arbeit steckte sich dieser stets auf Klarheit bedachte Mann ab; mit unermüdlichem Fleiß und spürendem Scharfsinn erreichte er darauf eine gründliche Vertiefung und wahre Meisterschaft. Einzelne seiner Schriften waren dem Staatsrecht gewidmet: er schilderte dessen Ursprung und Fortschritte (1719), gab auch in lateinischer Sprache ein Lehrbuch heraus (1729), das mehrfach neu aufgelegt werden mußte. Manche seiner Abhandlungen — schon die über den Ursprung der Reichsämter, womit er in Halle den juristischen Doktorgrad erwarb (1718) — galten besonderen Fragen staatsrechtlicher Art, bei denen die Klärung in geschichtlicher Untersuchung angestrebt wurde. Indes Mascovs eigentliche, bleibende Bedeutung lag in den rein historischen Leistungen; ist es doch wesentlich gerade ihm gelungen, von der häufig allzu engen Verbundenheit zwischen Geschichte und rechtsantiquarischen Studien zur vollen Selbständigkeit echt historischer Forschung und Darstellung vorzudringen. Zwei Hauptwerke wurden seiner Feder verdankt: die in der Muttersprache eindrucksvoll geschriebene „Geschichte der Teutschen bis zu Anfang der

fränkischen Monarchie" (I 1726; II 1737) und die „Commentarii de rebus Imperii Romano-Germanici" (I—III, 1741/53), die eine Behandlung der mittelalterlichen deutschen Kaiserzeit von Konrad I. bis zum Ausgang Konrads III. boten; eine Fortführung jenes ersten Werkes für die Karolingerzeit ist handschriftlich vorhanden, doch offensichtlich in unvollendetem Zustand.

„Der Endpunkt der Historie ist die Wahrheit", diesem Grundgedanken ist Mascov stets mit strenger Folgerichtigkeit nachgegangen. Auf die Wiedergabe dessen, was sich gewiß und sicher feststellen läßt, ist seine Absicht gerichtet; nicht ausschmückendes Beiwerk, nicht eigene Mutmaßungen darf der Historiker bringen: nur, was aus den Quellen erweisbar ist, soll für ihn maßgebend sein. Ausgiebig, mit kritischem Sinn, nützte Mascov die ihm zugängliche geschichtliche Überlieferung, wozu ihm die kurz zuvor erschienenen Quellensammlungen zweckdienlich waren. Dabei verstand er es, die Zeugen geschichtlicher Vorgänge in richterlichem Verhör daraufhin zu prüfen, ob sie das Wahre wissen konnten und zu bekunden gewillt waren; freilich ließ er sich noch zumeist daran genügen, zeitgenössische Stellung und Parteilichkeit abzuwägen, ohne die Verflechtung überlieferter Nachrichten tiefer aufzudecken. Vorerst kam es ihm auf die Ermittlung dessen, was sich wirklich zugetragen hatte, an. Die gefundenen Tatbestände wußte er in zeitlicher Folge und Zusammengehörigkeit zu ordnen und so die großen Linien des Geschehens hinlänglich erkennen zu lassen, eine Aufgabe, die bei so dunklen Zeiten schwer zu bewältigen war. Er stellte Betrachtungen über die Ursachen der Ereignisse an; doch wandte er dabei sein Augenmerk vornehmlich den Hauptbegebenheiten zu, die er von den minder deutlich erkennbaren Nebenumständen schied, so daß er zu einem schärferen Urteil über den tiefer verborgenen Zusammenhang der Begebenheiten oft noch nicht fortschritt. Die äußeren Vorgänge, Kämpfe und staatliche Veränderungen, bildeten den Hauptinhalt der geschichtlichen Darlegung Mascovs. An die Schilderung führender Persönlichkeiten wagte er sich nur selten; meist schien ihm der Quellenbefund zu dürftig. Auf die inneren Zustände richtete er sehr wohl den Blick. Bei der Behandlung der Gesetze und geltenden Rechtsordnung leistete der geschulte Staatsrechtler sogar Hervorragendes; galt ihm doch als Lehre der Geschichte die Einsicht in die Notwendigkeit innerer Festigung des Staatswesens in richtiger

Vereinigung fürstlicher Leitung und ständischer Mitwirkung des Volks. Bemerkenswert ist, wie glücklich er die Ausbreitung und den Einfluß der christlichen Kirche darzustellen verstand. Auch an der Poesie und den Künsten ging er nicht achtlos vorüber. Bei der Erklärung allen geschichtlichen Wandels, selbst bei den großen Katastrophen, fragte er nach den menschlichen Anlässen; im einzelnen den Finger Gottes aufzeigen zu wollen, war nicht seine Art, obwohl er im letzten Grunde an die Leitung Gottes in der Geschichte glaubte. Die Leistungen des Forschers verbanden sich bei Mascov mit wohlgelungener, in ihrer einfachen Natürlichkeit wirkungsvoller Darstellung: er schenkte den Deutschen ein Geschichtswerk höheren Stils, wie sie es bis dahin nicht besessen hatten.[1])

Kein anderer unter denen, die in persönlicher Berührung mit J. B. Mencke gestanden hatten, griff mit Schöpfungen vollhistorischen Gehalts in die Entwicklung der Wissenschaften ein. Indem sie jedoch bestimmte Aufgabenkreise pflegten, trugen auch sie zur Förderung der geschichtlichen Studien nicht unwesentlich bei. Vorerst ist Christian Gottlieb Jöcher (1694—1758) zu nennen.[2]) Ein Leipziger Kaufmannssohn, führte er in seiner Vaterstadt ein ungewöhnlich vielseitiges Studium durch, dem er eine gleichfalls recht mannigfaltige Lehrtätigkeit folgen ließ, die sich dank seinem Eifer und Lehrgeschick großen Beifalls bei der studierenden Jugend erfreute. In seiner wissenschaftlichen Arbeit fand die Gelehrtengeschichte besondere Berücksichtigung. Nach Menckes Entwurf arbeitete er, von anderen (Jacobi in Pegau und Schöttgen in Dresden) unterstützt, ein „Kompendiöses Gelehrtenlexikon" aus (1715); damit war ihm die Richtung seiner künftigen Tätigkeit vorgezeichnet. Mit den Studien in allen vier Fakultäten war er vertraut, am wenigsten in der juristischen; er erhielt eine Professur für Philosophie, nach Menckes Tode das Ordinariat für Geschichte (1732; De cura philosophi circa historias) und wurde Universitätsbibliothekar. Seine umfassenden Kenntnisse ermöglichten ihm die Abfassung des vierbändigen „Allgemeinen Gelehrten-Lexikons" (1750/51), in

1) Um die mittelalterliche Reichsgeschichte machte sich auch Chr. G. Haltaus, Rektor an der Nikolaischule, verdient, namentlich durch gesichertere Chronologie (Calendarium medii aevi, 1729) u. die Schaffung eines Glossars für das ältere deutsche Recht (1754). — Stintzing-Landsberg, III 1, Noten S. 165.

2) ADB. XIV, S. 103f. (J. Franck).

dem in 76000 Artikeln Mitteilungen über Gelehrte aller Völker bis auf seine Zeit gemacht waren: in seiner Weise ein Werk, das auf Quellenforschung beruht, ein als erster Versuch staunenswerter Beitrag zu dem, was damals „Literargeschichte" genannt worden ist. — Minder umfangreich, aber im Sinne historischer Wissenschaft noch fruchtbarer waren Joh. Christoph Gottscheds Bestrebungen, der von seinem eifrigen Bemühen um die Hebung und Läuterung der deutschen Sprache, der Dicht- und Rednerkunst zu geschichtlichen Studien kam.[1]) Er verfügte über eine bedeutende Literaturkenntnis, die er in seinen lehrhaften Schriften, in der Sammlung „Deutsche Schaubühne", sogar in den Prunkoden gern zur Schau stellte. Aber auch Zeugnisse wirklich forschender Betätigung legte er vor. Zwei unter seiner Leitung stehende Veröffentlichungen, zu denen er selbst reichlich beisteuerte, bekunden dies: die „Beyträge zur critischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit", herausgegeben von einigen Mitgliedern der Deutschen Gesellschaft in Leipzig (1732—44), wobei J. G. Lotter eifrig mitwirkte, und später die „Sammlung der ausgesuchten Stücke der Gesellschaft der freyen Künste zu Leipzig" (1754—56). Eine ernste wissenschaftliche Leistung ward hier vollbracht; in die Geschichte der deutschen Sprache drang man ein, Beispiele der Wortforschung wurden geboten, ältere Literaturdenkmäler zog man ans Licht. Auch der Rechtsgeschichte wandte Gottsched seine Aufmerksamkeit zu und zeigte dabei gute Kenntnis der mittelalterlichen Rechtsbücher, der Stadt- und Landrechte. Sogar auf den Wert der Peutingerschen Karte hat er einmal den Blick gelenkt. Gewiß waren all dies nur Anfänge; aber es geschah damit ein verheißungsvoller Anbau der deutschen Philologie und Literaturgeschichte, womit auch dem künftigen Aufstieg der Geschichtswissenschaft vorgearbeitet ward. Im Grunde handelte es sich ja um Pflege der deutschen Geistesgeschichte; und es war ein Merkmal des Studienbetriebs in Leipzig, daß hierauf das Bemühen gerichtet war. — In diesem Zusammenhang sei auch Joh. Friedr. Christs (1700—1756) gedacht, der, in Jena vorgebildet und danach weitgereist, an der Leipziger Hochschule Geschichte und Poesie lehrte.[2]) Vornehmlich beschäftigte er sich mit Geschichte

1) G. Witkowski a. a. O. S. 370. — Eug. Reichel, Gottsched, II, S. 405ff.

2) ADB. IV, S. 140ff. (Bursian). — E. Dörffel, J. F. Christ, sein Leben und seine Schriften (Leipzig 1878).

des klassischen Altertums; gelegentlich schrieb er über die Langobarden, auch über Nic. Macchiavell. Seine Eigenart und sein Hauptverdienst lag darin, daß er mit tieferem Verständnis die Geschichte der Kunst schon vor Winckelmann zu fördern unternahm. Die „Historie der Malerei" (1724) blieb freilich in den Anfängen und Vorarbeiten. Für das Verstehen des Altertums bedeutete es jedoch einen beachtlichen Fortschritt, daß er neben den literarischen Denkmälern auch die bildlichen einsichtig und gründlich zur Erklärung heranzog; Lessing und Winkelmann haben ihn mit Verehrung genannt.

Unter den historischen Fächern an der Universität Leipzig mußte nach Gebühr die Geschichte Sachsens vertreten sein. Es geschah dies neben Mencke durch Adam Friedrich Glafey (1692—1753), freilich nur auf kurze Zeit in seinen jüngeren Jahren.[1] Ein geborener Vogtländer, hatte er in Jena studiert und dort die von Halle ausgehenden vernunftrechtlichen Anschauungen in sich aufgenommen. In Leipzig eröffnete er eine Lehrtätigkeit in der juristischen Fakultät, wobei er rechtswissenschaftliche und geschichtliche Betrachtung miteinander verband. Dem entsprach auch die Art seiner Schriften, womit er jedoch vorerst keinen Erfolg errang: die „Grundsätze der bürgerlichen Rechtsgelehrsamkeit" (1720) zogen ihm Konfiskation des Buchs und einen Verweis wegen seiner „satirischen Schreibart" zu, der „Kern der teutschen Reichsgeschichte" (1722) erfuhr eine ablehnende Anzeige (Acta eruditorum, 77); das „Historische Bedenken über den Zustand des Stifts Naumburg" erregte den Unwillen des Kurfürsten. Glafey hielt auch Vorlesungen über die Geschichte Sachsens, wobei er eine namenlos erschienene „Einleitung" verwendete, die er später mit Zusätzen nach eigener Forschung versah und als „Kern der Geschichte des Chur- und Fürstlichen Hauses Sachsen" herausgab (1721), auch dies nicht, ohne auf Schwierigkeiten bei der Regierung zu stoßen. Die Beförderung in der juristischen Fakultät ward ihm nicht zuteil.[2] Indes wenig später ward Glafey mit der Leitung des Geheimen Archivs in Dresden betraut (1726). Dort war ihm Gelegenheit geboten, sein Hauptwerk zur sächsischen Geschichte aus unveröffentlichten Quellen wesentlich bereichert neu erscheinen zu lassen (4. Aufl. 1753), so daß

1) ADB. IX, S. 205f. (Flathe). — H. Ermisch a. a. O. S. 26f. — Vgl. P. Haake, August d. St. im Urteil seiner Zeit u. der Nachwelt S. 44ff.

2) Haupt-Staats-Arch. Dresden: Loc. 10537, Nr. 28.

es ein brauchbares, gern benutztes Buch geworden ist, das noch heute nützliche Dienste leistet. Eine geplante größere „Historie von Sachsen" kam nicht zustande, jedoch hinterließ er handschriftlich ein umfangreiches, für den Kurprinzen bestimmtes Werk. Darin findet sich auch ein von ihm entworfenes Bild Augusts des Starken, natürlich in lichten Farben, doch mit manch feiner, recht wohl verwertbarer Beobachtung. Wohl stand ihm die Geschichte des Fürstenhauses im Vordergrund, doch richtete sich der Blick des staatsrechtlich geschulten Historikers auch auf die „Regimentssachen"; es wäre nicht angemessen, ihn nur als einen Vertreter höfischer Geschichtschreibung gelten zu lassen. Daneben ging, Glafeys ursprünglicher Doppelneigung gemäß, eine rege schriftstellerische Tätigkeit für Geschichte und Rechtslehre einher, deren in diesem Zusammenhang nicht zu gedenken ist.[1])

So war im augusteischen Zeitalter Sachsens die historiographische Tätigkeit der Gelehrten an der Leipziger Hochschule lebhaft und mannigfaltig in Fluß gekommen, wenn man auch kaum von einer Blüte der dort betriebenen geschichtlichen Studien sprechen darf. Die Zeit vom Ausgang des Siebenjährigen Krieges bis in den Beginn des 19. Jahrhunderts, die in Sachsen ohne ausgreifende europäische Politik dem stillen Fortschritt der inneren Landesverwaltung und mild aufgeklärten Kulturpflege gewidmet war, hat der Geschichtswissenschaft nicht den gleichen Antrieb verliehen. Wie Leipzig nach der Gottschedzeit, als die deutsche Dichtung in das Zeitalter ihres klassischen Idealismus eintrat, an Eigenbedeutung verlor und nur noch als Platz der Bucherzeugung und des regen literarischen Verkehrs große Geltung behauptete, so standen auch bei dem von der Humanitätsidee beflügelten, damals mächtigen Aufstreben der historischen Literatur Deutschlands die Leipziger Gelehrten nicht voran; trotz unleugbaren Fleißes waren namhaftere Leistungen, stärkere Wirkungen auf die deutsche Forschung hier nicht zu spüren. Es ist bezeichnend, daß die Förderung der allgemeindeutschen Geschichte, der Reichsgeschichte, worin vordem die Höheleistung erzielt worden war, jetzt in Leipzig zurücktrat. Der universalen Richtung in der Geschichte war man mehr zugewandt; daneben

1) Um die sächsische Geschichte machte sich durch Beiträge u. Editionen auch H. G. Francke (1705—81) verdient (Prof. für Moral u. Politik in der Juristenfakultät); ADB. VII, S. 236.

nahm die Landesgeschichte ihren Platz ein, deren Pflege während des ganzen Jahrhunderts noch vornehmlich in der Hand von Juristen lag.

Mit kurzem Wort sei vorerst Joh. Aug. Ernesti hervorgehoben, der als einer der überragenden Gelehrten Leipzigs in jener Epoche gelten darf: ausgezeichnet als Schulmann, eine Zeit lang Rektor der Nikolaischule, bekleidete er nach- und nebeneinander die Professuren der Philologie, Eloquenz und Theologie und entfaltete eine sehr reiche Tätigkeit in gelehrten Reden und Schriften. So sprach er sich auch zur Geschichtstheorie aus, vornehmlich nach Erfahrungen aus der alten Geschichte; bedeutsam war seine Erörterung über die Verbindung historischer und dogmatischer Theologie. Um die Leipziger Gelehrtengeschichte machte er sich verdient durch seine feinsinnige Kunst der Gedächtnisrede.

Auf dem Gebiet eigentlich historischer Studien tat sich vor anderen Johann Gottlob Boehme (1717—1780) hervor.[1]) Bekannt ist er noch heute, weil Goethe als Leipziger Student an ihn empfohlen war und der Herr Hofrat freundlich, aber mit gewichtigem Vortrag ihn davon abhalten wollte, die Jurisprudenz sogleich mit dem Studium der Alten zu vertauschen. Indes in diesem Erlebnis erschöpft sich Boehmes dauernde geschichtliche Bedeutung nicht; es ist sogar unverkennbar, daß der jugendliche Dichter ihn nicht durchaus richtig beurteilt hat. Boehme war wirklich ein feiner Kopf, vielseitig gebildet; als Vertreter geschichtlicher Wissenschaft verkörperte er die beste Leipziger Überlieferung. Wie Chr. Schöttgen stammte er aus Wurzen, besuchte Schulpforta und empfing während seines Studiums von Mascov, dem er befreundet ward, entscheidende Anregungen; gleich anderen betätigte er sich als Hofmeister junger Edelleute (aus der gräflichen Familie v. Loß). Dann wandte er sich der wissenschaftlichen Laufbahn zu; 1751 ward er außerordentlicher Professor, 1758 Ordinarius für Geschichte als Nachfolger Jöchers und erhielt als der letzte die Stellung eines kursächsischen Historiographen. Nach Vermählung mit der Witwe des Leipziger Handelsherrn und Ratsbaumeisters K. Richter, der das Gohliser Schlößchen in rokokohafter Anmut hatte erbauen lassen, erwarb er diesen herrlichen Besitz, dazu das vordem in Lüder Menckes Hand

1) ADB. III, S. 72f. (Wegele); v. Wegele a. a. O. S. 917. Vgl. Wenck a. a. O. S. 29f., 55.

gewesene Gut — z. T. aus Ernestis Hinterlassenschaft —, an dem die Erb-, Lehn- und Gerichtsherrschaft des Dorfes Gohlis haftete. Ernsthaft und gemessen in seinem Auftreten, machte er sich doch als Wohltäter und Menschenfreund um Gohlis bleibend verdient. Geschmackvoll stattete er sein Besitztum aus, ließ es durch Malereien Oesers verschönen, legte auch eine erlesene Sammlung von Büchern und Kupferstichen sowie anderen Kunstwerken an. Der Poesie und den „Alten" war er durchaus nicht abhold; er selbst hat lateinische Gedichte abgefaßt. Die Geschichte, bei der es auf strenge Wahrheit ankommt, wollte er nicht nur zur Ergötzung betrieben wissen, sondern als ernstes Mittel der Bildung.[1]) In den Vorlesungen, die er hielt, behandelte er allgemeine und vaterländische Geschichte, die Vorgänge in Kunst und Wissenschaft, Kunde des bürgerlichen und öffentlichen Lebens, Erklärung der staatsrechtlich bedeutsamen Quellen der neueren Zeit. Ein größeres Werk darstellender Geschichtschreibung ging nicht aus seiner Feder hervor. Verdienstlich war eine mit wertvollen Erläuterungen begleitete Aktenveröffentlichung, bezeichnenderweise für ein Ereignis der osteuropäischen Geschichte, den Frieden von Oliva (1660), der Polen und Schweden betraf. Die aus seinem Nachlaß veranstaltete Ausgabe des großen Geschichtswerks Sleidans über Religion und Staat unter Kaiser Karl V. gilt noch heute als beste Veröffentlichung. Durchaus bevorzugte Boehme die kleine Form historisch-philologischer oder historisch-staatsrechtlicher Untersuchung. In großer Fülle arbeitete er dahin einschlagende Abhandlungen aus, höchst mannigfaltig nach Zeit und Inhalt, scharfsinnig und gründlich in der Behandlung des aufgeworfenen Problems, klar im Gedankenausdruck und von „eleganter Latinität". In seiner größeren Erstlingsschrift vertiefte er sich in die altgermanische Religion; eine Studie galt den Anfängen des Handels bei den Germanen. Mehrfach schrieb er über Fragen der deutschen Geschichte des Mittelalters: über den Sturz des Thüringerreiches, Herzogin Hadwig von Schwaben, Heinrich den Löwen, das Burggraftum Meißen, Kaiser Sigismund. Noch zahlreicher sind die Aufsätze zur Geschichte des Zeitalters der Reformation; auffallend ist dabei sein Urteil über Karls V. Milde gegen

1) De litteratura Lipsiensi opuscula academica (Leipzig 1779), Praefatio; dazu p. 24 gegen Schluß der Rede beim Antritt seiner Professur: De bonarum litterarum sec. XVI. ineunte in Saxonia efflorescentium statu.

die evangelische Sache. Seltener wählte er ein staatsrechtliches Thema (über die Investitur der Reichslehen). Am liebsten versenkte er sich, ein warmer Freund des Humanismus, in die Geschichte der Wissenschaften und Literatur, namentlich unter Sachsens Fürsten während des 16. Jahrhunderts; hervorgehoben sei eine gehaltvolle Rede, die der ersten Pflege des akademischen Studiums der Geschichte in Leipzig galt. So stellt sich uns Boehme — fast könnte nach Goethes Erfahrung dies überraschend sein — als ein kundiger Förderer kulturgeschichtlicher Studien, als ein besonderer Freund der Geistesgeschichte dar.
Im Ordinariat für Geschichte folgte ihm Friedr. Aug. Wilh. Wenck (1741—1810) nach.[1]) Eine Zeit stärkster politischer Erschütterung, gewaltsamen Durchbruchs grundstürzender Anschauungen zog vom Westen herauf; in Sachsen freilich blieb Stille vor dem Sturm, kaum brandeten die neuen Ideen an das Staatsschiff heran. Auch der Vertreter der Geschichte in Leipzig konnte ein ruhiges Gelehrtendasein führen. Aus Hessen-Nassau gebürtig, in Erlangen vorgebildet, war Wenck mit Gellerts Rat und Beihilfe nach Sachsen und Leipzig gekommen. Hier trat er in die akademische Laufbahn ein und erlangte ein hohes Ansehen an der Universität, deren Ehrenämter er wiederholt verwaltete. Er war kenntnisreich, sorgsam in seinen Studien, ohne im Schrifttum schöpferisch sich viel zu betätigen. Ein Verdienst erwarb er sich durch eine gute Übersetzung der Anfänge des aufsehenerregenden Werkes von E. Gibbon über den Niedergang und Fall des römischen Reiches (1780) und öffnete damit den Ansichten jenes englischen Vertreters maßvoller Aufklärung in der Geschichte den Weg nach Deutschland. Auch gab er Quellen zur neueren politischen Geschichte (Briefe und Gesandtschaftsberichte der polnischen Könige Sigismund I. und II.; Staatsverträge 1735/72 [Corpus iuris gentium recentissimi]) heraus und begann den Entwurf einer „Geschichte der österreichischen und preußischen Staaten" (1782). Kleinere Studien galten u. a. dem meißnischen Markgrafen Heinrich von Eilenburg und seiner Zeit. Zum Jubelfest der Universität 1809 ward Wenck gewürdigt, die Festrede zu halten; er sprach über die Gelehrten, die eine Zierde der Leipziger Hochschule im vorangegangenen Jahrhundert gewesen sind[2]),

1) ADB. LV, S. 41 (K. Wenck); Kreußler a. a. O. S. 58.
2) Vgl. oben S. 269, Anm. 1.

wobei er das Urteil abgab: Historiae studium superiori saeculo laetissime effloruit.

In methodischer Hinsicht bemerkenswerter war der Fortschritt historischer Leistung, den Christian Ernst Weiße (1766—1832) tat, indem er die von der Göttinger historischen Schule gewonnenen Grundsätze auf die sächsische Geschichte anwandte.[1]) Ein Sohn des bekannten Leipziger Dichters Christ. Felix Weiße, des „Kinderfreunds", empfing er eine ungewöhnlich sorgsame Erziehung, studierte in Leipzig und Göttingen und bildete sich auf einer „publizistischen Reise" nach dem deutschen Westen weiter aus. An der heimischen Universität beschritt er erfolgreich die akademische Laufbahn in der Juristenfakultät, ward ordentlicher Professor des Lehnrechts und zugleich Mitglied des Oberhofgerichts. Neben dem öffentlichen Recht pflegte auch er die Geschichte. Sein Versuch „Über die Einführung der Galanterie in dem Mittelalter" (1793) wird schwerlich eine tiefere Wirkung gehabt haben, auch nicht die Schriften zur Geschichte des Reichsrechts. Wohl aber ist seiner „Geschichte der Chursächsischen Staaten" (1802/12) Bedeutung zuzusprechen. Hatte schon C. G. Heindrich (Jena) in seinem „Handbuch der sächsischen Geschichte" eine kritisch gesichtete, lesbare Darstellung einem weiteren Leserkreis vorlegen wollen, so tat dies jetzt Weiße in einem viel ausgeführteren Werk, zu dem er auch unveröffentlichte Quellen, die ihm zugänglichen Landtagsverhandlungen, heranzog. Ein Beispiel der Staatsgeschichte wollte er bieten; als ihren Hauptteil sah er den Nachweis an, wie sich die Verfassung gebildet hat. Religion, Kirche, Gelehrsamkeit und Kultur sollten nur insofern Berücksichtigung finden, als sie darauf merklichen Einfluß übten. Die Quellenerschließung war seinem „Museum für die sächsische Geschichte" vorbehalten. Solchen landesgeschichtlichen Studien maß er Wert bei, „ weil zwar die allgemeine Geschichte aus der Spezialgeschichte, nicht aber diese aus jener geschöpft werden darf".

Auch in die Pflege der nach ihren inneren Zusammenhängen erfaßten Weltgeschichte, wie sie gleichfalls von der Göttinger Schule ausging, lenkte damals der Leipziger Betrieb der Geschichtschreibung ein, zweckdienlich unter dem Gesichtspunkt des Hinstrebens nach allgemeinen Bildungszielen, jedoch in der geschichtlichen For-

1) Kreußler a. a. O. S. 42f. — v. Wegele a. a. O. S. 943.

schung ohne stärkere Nachwirkung. Chr. Dan. Beck (1757—1832) und vornehmlich K. Heinr. Ldw. Poelitz (1772—1838)[1] waren diese letzten Vertreter der Polyhistorie, glänzend in ihrer Art zu nennen, wenn das Urteil durch den erstaunlichen Umfang und die Mannigfaltigkeit vielschreibender Gelehrsamkeit bestimmt wird. Hier darauf näher einzugehen erübrigt sich, da ihre schriftstellerische Betätigung zumeist jenseits der zeitlichen Grenzen liegt, die unserer Betrachtung gezogen sind.

Schauen wir rückwärts auf die geschichtlichen Studien an der Leipziger Hochschule, wie sie vor unseren Augen in leicht umrissenen Bildern vorübergezogen sind! Nur eine schöpferische Tat zeigte sich uns: Mascovs neue Grundlegung der frühmittelalterlichen deutschen Geschichte. Zumeist wurden, so sahen wir, nicht Leistungen von überragender Tragweite vollbracht. Aber in stiller, fleißiger Gelehrtenarbeit wurde stetig weiter geschafft, nach festgegründeter Methode, die vermöge neuauftauchender Anregungen und Einsichten fortentwickelt ward. So konnte der überkommene Bestand an geschichtlichem Wissen geläutert, vermehrt, nach neuen Forschungsgebieten hin erweitert, auch größeren Kreisen der Gebildeten zugeführt werden; vor geistreichen Scheinlösungen philosophischer Spekulation, vor unhistorischer, zersetzender Beurteilung der Vergangenheit blieb man bewahrt. Noch heute ist der Meinung Georg Voigts in seiner Leipziger Antrittsrede 1866 beizupflichten, dem es natürlich schien, „daß der für das geistige Leben allzeit so fruchtbare sächsische Boden die Wiege des Protestantismus und eine alte Heimat der klassischen Studien auch der Geschichte besonders förderlich gewesen wäre".

In der Tat, die gute Tradition seit den Tagen des ernst wissenschaftlichen, mit der evangelischen Reformation engverbundenen Humanismus blieb in Leipzig ungebrochen. Wohl fand die strengere, ganz auf geläuterte Quellenkenntnis gestellte Geschichtsforschung, wie sie zumal in Frankreich im 17. Jahrhundert aufkam, hier Nachahmung, gleichwie das Vorbild, das Pufendorfs Geschichtschreibung bot. Auch wirkte die deutsche maßvolle Aufklärung ein, gemäß den Anschauungen, die von Leibniz, Leipzigs größtem Sohn, und seinem Schülerkreis, auch von Thomasius und den historisch gerichteten Staatsrechtslehrern in Halle ausgingen. Gegenüber der

1) ADB. II, S. 210ff. (Eckstein); XXVI, S. 389ff. (Mataja).

in die Geschichte eindringenden skeptischen Kritik des französischen Rationalismus jedoch verhielt man sich ablehnend. Die auf freie politische Urteilsbildung abzielende Welt- und Staatengeschichte der Göttinger Schule fand nur allmählich und nicht in voller Breite Eingang; J. Mösers auf Volkstum und Boden gegründete Geschichtsbetrachtung, auch Herders Ideen trugen noch keine Frucht. Bezeichnend für Leipzig war die stete Wahrung des engen Zusammenhangs zwischen Philologie und Geschichte, die Vorliebe für Literargeschichte im weitesten Sinne des Worts. So entfaltete sich auf dem Boden Sachsens, in einem Staat, dem die Großmachtbildung versagt blieb, unter einem Volk, das im Luthertum wurzelte, eine vornehmlich nach innen gekehrte Geschichtsbetrachtung und darum das in jüngeren Zeiten immer mannigfaltiger gesteigerte Bemühen um echtes, aus den Quellen schöpfendes Verständnis für die geistesgeschichtlichen Erscheinungen der Kultur.

PESTALOZZI UND DIE BERNER BAUMWOLLINDUSTRIE-ENQUETE 1785—1789

Von Herbert Schönebaum.

Wenn man Pestalozzis ökonomische Ansichten gewürdigt hat, so war dies beinahe immer mit einem immanenten Drang zur Scheidung der einschlägigen, kaum in größerem Zusammenhang ausgesprochenen Gedanken nach den vorherrschenden wirtschaftlichen Systemen des Merkantilismus und Physiokratismus hin verbunden. Dabei ist kaum merkantilistischen Spuren nachgegangen worden, meist suchte man, durch Lebensgang und Tätigkeit Pestalozzis veranlaßt, nach physiokratischem Gedankenmaterial. Man ging indes immer von der Voraussetzung aus, daß Pestalozzi unbedingt von den führenden ökonomischen Doktrinen des europäischen Westens beeinflußt sein müsse, und beachtete gar nicht, daß diese ökonomischen Systeme in der Schweiz, vor allem in der Westschweiz, außerordentlich stark abgewandelt wurden, wie dies E. Honegger an einer Fülle bisher unbeachteten Materials trefflich nachgewiesen hat.[1]) Pestalozzi hat von den Originalschriften führender westlicher Merkantilisten und Physiokraten kaum etwas gekannt, er hat das reiche wirtschaftspolitische Schrifttum der Berner Intelligenz aus den 60er Jahren wohl kaum zu Gesicht erhalten. Was er von all diesen Dingen erfuhr, kam später zu ihm auf dem Weg über Iselins „Ephemeriden der Menschheit" und damit naturgemäß im Auszug und in besonderer Zurüstung für den Leserkreis dieser Zeitschrift. Pestalozzi war nie ein scharfer Theoretiker, so erhielt sich bei ihm auch durchaus die vage, mangelhaft durchdachte, populäre Ausmünzung dieser Gedanken, er vermochte die verschwommenen Anregungen in keine brauchbarere Form zu

1) Ernst Honegger, Ideengeschichte der bernischen Nationalökonomie im 18. Jahrhundert. Diss. Bern 1922.

bringen. Nicht nur Veranlagung hinderte ihn an logischen Operationen, die Wirklichkeit des Alltags, der Zug zur Praxis auf Grund eines gegebenen Befunds drängte sich stets so vor, daß die wenigen literarischen Äußerungen über wirtschaftliche Dinge mit dem bewußten Verzicht auf Bildung fester ökonomischer Normen geschrieben wurden.[1]) Stets steuert Pestalozzi in seinen ökonomischen Gedankengängen auf ein wirtschaftsethisches Postulat, um mit besonderer Dringlichkeit die Bildungsfrage jeweils aufzurollen.

Das Kernproblem im wirtschaftlichen Denken des gescheiterten Landwirts, Manufakturbesitzers und Armenanstaltleiters bildet die Verbindung von Landbau und Manufaktur, die Verbindung von bäuerlichem und gewerblichem Betrieb.[2]) Hatte schon Pestalozzi in den Aufsätzen über die Armenanstalt aus den Jahren 1777 und 1778[3]) aus dreijähriger Erfahrung heraus die schwierige Frage gestreift, war auch diese Angelegenheit nach der Seite der „nützlichen Erziehungsschul" und „guten Manufacturschul" von Bern aus gefördert worden[4]), so war zwar durch die Behandlung der Dinge vor dem Berner Kommerzienrat und der Ökonomischen Gesellschaft eine gewisse Öffentlichkeit erreicht, indes doch nur in der Weise, daß über die Unterstützung eines Einzelnen beraten und beschlossen wurde. Die Anteilnahme in Bern erlahmte bald, und der Kreis der Interessenten, der sich auf die Lektüre der Aufsätze hin gebildet hatte, löste sich wieder auf.

Bei der rastlosen schriftstellerischen Tätigkeit Pestalozzis in den

1) Über die Entwicklung der ökonomischen Probleme bei Pestalozzi vgl. H. Schönebaum, Der junge Pestalozzi, Leipzig 1927, S. 148ff, dazu den Aufsatz „Wirtschaft, Politik und Religion im Gedankengebäude Pestalozzis" (Deutsche Arbeit XII, S. 153ff.).

2) Es kann hier an dieser Stelle nicht auf die Gründe eingegangen werden, warum sich die Notwendigkeit einer solchen Verbindung für die Schweiz, insbesondere für Pestalozzis nähere Umgebung, den Aargau, ergeben hatte, und nicht ausgeführt werden, wie im einzelnen die Entwicklung gelaufen war. Näheres siehe bei J. Keller, Die Erwerbsverhältnisse des jurassischen Berneraargaus in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, Aarau 1894; dazu Honegger a. a. O. S. 42ff, 49ff; über die Äußerungen Pestalozzis zur Wirtschaftslage vgl. Schönebaum a. a. O. S. 154ff.

3) Pestalozzi, Sämtl. Werke I (1927), S. 137ff.

4) Vgl. E. Lerch, Bern und Pestalozzi in der Neuhofzeit. Pestalozzi-Studien I (1927), S. 7ff., dazu W. Fetscherin, Beitrag zur Geschichte der Baumwollindustrie im alten Bern, Diss. Bern 1924, S. 104f.

Jahren 1780—1782, die mit ihrer Fruchtbarkeit förmlich eine Verdrängung des Gedenkens an den Untergang der Armenanstalt und den vollen wirtschaftlichen Ruin bedeutet, liegen die Erlebnistatsachen elementar zugrunde. Besonders in dem Aufsatz „Über den Bauern" in Nr. 8, 9, 26, 27 des „Schweizerblatt"[1]), der — obwohl erst 1782 veröffentlicht — inhaltlich zeitlich vor die einschlägigen Äußerungen in der Rede „Von der Freyheit meiner Vaterstatt"[2]) anzusetzen ist, wird auf der Basis der täglichen Erfahrung nachweislich der Versuch gemacht, die Ausführungen in ein theoretisches Gewand zu kleiden. Und gerade die gedankliche Festigung der wirtschaftlichen Fragen anläßlich der Vorbereitung für das „Schweizerblatt" hat Pestalozzi wohl ermutigt, erst allein, dann aber mit Hilfskräften erneut den Versuch zu machen, durch Arbeit im Baumwollgewerbe wirtschaftliche Vorteile, die zu erringen bitter notwendig war, sich zu verschaffen.[3]) Für die Anfänge dieser neuen wirtschaftlichen Tätigkeit sind keine Quellen vorhanden, vom Jahre 1784 an ist aber eine Verbindung mit der Firma Laué, de Luze & Co. zu Hellmühle bei Wildegg bezeugt.[4]) Es existieren noch verschiedene Mitteilungen Pestalozzis an die Firma und von ihr an Pestalozzi aus den Jahren 1784—1804, meist Lieferscheine über auf dem Neuhof geleistete Zeugdruckarbeit.[5]) Aus diesen Zetteln kann man ersehen, daß der Neuhofbesitzer im Auftrage der Firma und mit deren Einrichtungs- und Betriebsmaterial Heimarbeit leistet und dazu eben wieder Kinder, die allerdings nicht in seinem Hause wohnen, heranzieht.[6]) Pestalozzi kann bei dieser Arbeit

1) Pestalozzi, Sämtl. Werke VIII (1927), S. 47ff., 193ff.

2) Ebenda I (1927), S. 203ff.

3) Unerschütterlich ist die Erkenntnis, daß die bäuerliche Bevölkerung erst dann in glücklicher Lage sich befindet, wenn der Fabrikverdienst den größten Teil des Erwerbs ausmacht. Überall ist Segen „an Orten, deren Brod drey Quart von ihrem Fabrikverdienst abhangt".

4) Die von Christian Friedrich Laué und Carl Heinrich Deluze, beide letzten Endes Refugiés, geführte Zeugdruckerei ließ 1782 in Wildegg neu bauen und gründete 1783 in Lenzburg eine Filiale. Vgl. Fetscherin a. a. O. S. 51.

5) Zentralbibl. Zürich: Laué, de Luze & Co., Wildegg 1784—1802; Laué, de Luze & Co. an Heinrich Pestalozzi.

6) Es heißt am 6. September 1784 anläßlich einer Bitte um Tücher mit blauem Grund: „weil doch die meisten Kinder in Blau schaffen müssen"; am 9. Februar 1785 bei der Bitte um neues Arbeitsmaterial: „damit [ich] womüglich die Kinder nicht fortschikken musse." — Die Beantwortung der Fragen des Berner Kommer-

nicht immer die üblichen Abrechnungstermine innehalten, des öfteren muß er bei der Lieferung von Tüchern um sofortige Zahlung bitten. Wenngleich die Lieferungsbelege nicht durchgehend bis 1791 vorhanden sind — eine letzte Abrechnung von der Hand Pestalozzis ist auf 6. März 1790 datiert —, so muß doch angenommen werden, daß der Neuhofbesitzer etwa bis zur Heirat seines Sohnes Jakob (14. August 1791) für Laué gearbeitet hat.[1])
Durch die Arbeit für die Wildegger Firma blieb Pestalozzi dauernd in Verbindung mit den Fragen der Baumwollindustrie (Spinnerei, Weberei und Zeugdruck), insbesondere hegte er ein großes Interesse für alle Belange der „Fabrikanten".[2]) Es war darum kein Wunder, daß er sich als schriftstellerisch begabter „Fabrikant" nach Erlaß des französischen Arrets über das Verbot der Einfuhr aller Baumwollwaren vom 10. Juli 1785 zu der alle Gemüter bewegenden Frage der Schädigung der Schweizer Industrie durch das Verbot äußerte. Die Vermutungen E. Lerchs, wonach Pestalozzi im Auftrage der Firma Laué an der Umfrage des Berner Kommerzienrats teilnahm, bestehen zu Recht[3]), das Memorial ist aus Besprechungen mit Laué hervorgegangen.[4]) Laué hat das Gut-

---

zienrats vom 20. Februar 1789 (vgl. S. 292, Anm. 2) führt ad G aus, daß von der „Mahlerstube" auf dem Neuhof „etliche Jahre nacheinander bey fl. 4000 in die Dorfschafften Birr, Lupfig, Bruneg" geflossen seien. Ad K heißt es bei der Frage nach weiteren Erwerbszweigen: „Für jezo nichts von Wichtigkeit als der berührte von der Fabrique von Wildegg abhangende Verdienst der Mahlerkinder und das gemeine Spinnen."

1) Dann scheint Jakob die Führung des kleinen Betriebs übernommen zu haben — für 1796 liegen Abrechnungen von seiner Hand vor. Auch die Briefe Anna Pestalozzis und ihrer Schwiegertochter anläßlich des Todes von Jakob (1801) deuten darauf hin.

2) „Fabrikanten" nennen sich selbst die kleineren Arbeiter. 1787 gab es im Aargau 11176 Spinner, 2186 Weber und 505 Spuler; für die Zeugdruckarbeit sind keine Zahlen überliefert. Vgl. Fetscherin a. a. O. S. 23f., 121f.

3) Pestalozzi-Studien I (1927), S. 3ff.; über die Tätigkeit des Berner Kommerzienrats vgl. E. Lerch, Der bernische Kommerzienrat im 18. Jahrhundert. Erg.-H. 26 der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Tübingen 1908, dazu Honegger a. a. O. S. 32ff., 78ff.

4) Zürich, Mappe 301 IV: Zwei Manuskripte von Pestalozzis Hand auf Folio mit gleichen Wasserzeichen, eine kürzere (9 S.) und eine längere (12 S.) Ausfertigung, von denen man nicht sagen kann, daß sie im Verhältnis wie Entwurf zu Ausarbeitung stehen, sondern es handelt sich um zwei im Inhalt ähnliche Gutachten; das längere (unzulänglich abgedruckt in Pestalozzi-Bl. XXI, S. 10ff; Pestalozzis

achten, ohne Pestalozzis Namen zu nennen, an Emanuel Graffenried von Burgistein gegeben mit dem Ersuchen, es den Mitgliedern des Kommerzienrats persönlich zugänglich zu machen. Es ist aber erst nach dem Tode Graffenrieds (1787) an die erwähnte Stelle gelangt. Der Wildegger Unternehmer hat indes auch seinem zuständigen Landvogt Samuel Fischer in Lenzburg das Gutachten Pestalozzis zugänglich gemacht.[1])

Bevor auf den Inhalt und die Wirkung des Memorials eingegangen werden soll, seien die Tatsachen der Enquete weiter verfolgt. Die Wirkungen des französischen Arrets lassen sich nicht genau feststellen.[2]) Gewiß sind in der Produktion und im Absatz Stockungen eingetreten, die über das Maß ähnlicher Erscheinungen früherer Jahre hinausgingen. Die schwerwiegendste Folge scheint der Rückgang des Risikos gewesen zu sein. Die Unternehmer hatten nicht mehr den vollen Mut wie früher, produzierten zögernd, so daß die Unsicherheit des Geschäfts für die Zukunft eher zum Produktionsausfall führte als die tatsächlich geringere Absatzquote. Eine Psychose wirkte während der nächsten Jahre auf den gesamten Produktionsprozeß vom „Fabrikanten" über den Verleger bis hin zum Händler mit dem Ergebnis, daß tatsächlich Arbeitslosigkeit eintrat und Unternehmer wie besonders Arbeiter das Land verließen. Diese Lage gab Anlaß, die Zustände im Baumwollgewerbe zu prüfen. Der Kommerzienrat in Bern wollte, wie es in einer Verordnung an alle argauischen Landvögte und an die vier Munizipalstädte (Aarau, Brugg, Lenzburg, Zofingen) vom 20. Februar 1789 lautet, mit einem bestimmten Fragenschema „die

---

sämtliche Werke, ed. Seyffarth VI, S.433 ff.) ist nach Besprechung des kürzeren entstanden, also als Erweiterung aufzufassen. Daß das Gutachten von Laué veranlaßt wurde, beweist das Vorhandensein einer Abschrift des „Arrêt du Conseil d'Etat du Roy" auf gleichem Papier von der Hand des Schreibers der Firma Laué, de Luze & Co, die in einer Abschrift des längeren Gutachtens wieder zu erkennen ist: Memorial von Herrn Laué eingeben schon in A° 1785 (Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 79, 21).

1) Pestalozzi-Studien I (1927), S. 3. — In der Eingabe Fischers an den Kommerzienrat (Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 79, 6) ist deutlich die kürzere Fassung Pestalozzis, erweitert durch einige amtliche Angaben, zu erkennen, wenngleich auch einige wichtige Stellen die Abänderung durch die längere Fassung verraten. Jedenfalls hat der Kommerzienrat in Bern zuerst die kürzere Fassung kennen gelernt.

2) Vgl. Fetscherin a. a. O. S. 19 ff.

Kenntnis der wahren Beschaffenheit der Sachen" sich verschaffen. Genaue Berichte sollten bis zum 15. März in Bern eingehen.[1]) Pestalozzi ist bei dieser Enquete weiterhin ganz wesentlich beteiligt gewesen. Wohl auf Bitten des für den Neuhof zuständigen Amtmanns Rudolf von Willading zu Königsfelden hat er die in der Verordnung ausgesprochenen Fragen in ständiger Beachtung der eigenen Erfahrungen bei Laué, de Luze & Co. beantwortet; Willading hat dann das Gutachten Pestalozzis mit der Bemerkung, daß es „aus der Feder eines der Sache kundigen, geschickten und redlichen, in meinem Amt sitzenden Mannes geflossen" ist, nach Bern gesandt.[2]) Es scheint die von Bern eingeleitete Umfrage — abgesehen von allgemeinen Anlässen, die dem Kommerzienrat nicht entgangen waren — besonders durch die mächtig sich äußernde Unzufriedenheit der Baumwollhändler zu Zofingen, Aarau und Lenzburg verursacht gewesen zu sein. Die Bewegung unter diesen Händlern war groß, so daß sie am 2. März 1789 wohl nach langer Vorbereitung durch einen Ausschuß eine Bittschrift vorlegten, die sich als Pestalozzis Werk entpuppt.[3]) Ob der Verfasser der Bittschrift, die sich auf Konzentration des Einkaufs der rohen Baumwolle in den Städten erstreckte, selbst mit in Bern gewesen ist, muß bezweifelt werden. Sonst hätte man ihn bei der Abfassung einer zweiten Bittschrift in derselben Angelegenheit unbedingt heranziehen müssen. Diese vom Hauptmann Gottlieb Hunzigker am 26. März eingereichte Petition verrät wohl Gedanken pestalozzischen Gepräges, aber nicht die Art seiner Schreibweise.[4]) Die

---

1) Pestalozzi-Studien I (1927), S. 4.

2) Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 79, 26. — Als Vorlage zu diesem amtlichen Schreiben hat eine wohl von Jakob Pestalozzi geschriebene und von Pestalozzi selbst überkorrigierte Kopie gedient (Zürich, zu Mappe 302, VIII), von der Hunziker ohne Kenntnis der amtlichen Eingabe einen Abdruck veranstaltete (Pestalozzi-Bl. XXI, S. 18ff., Pestalozzis sämtliche Werke, ed. Seyffarth VI, S. 443ff.).

3) Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 82, 2. — Als Vorlage zu dieser von Schreiberhand ausgefertigten Eingabe hat eine von Pestalozzi überkorrigierte Kopie (Zürich, Mappe 380 II, 3) gedient, deren Seiten 1—5 von Jakobs, 7—10 von Annas Hand geschrieben sind. S. 6 blieb frei, weil der Auftrag zur Abschrift aus einem nicht vorhandenen Original Pestalozzis wohl der Eile wegen in zwei Teilen an Jakob und Anna ergangen war.

4) Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 82, 4. — Es existiert auch keine Vorlage, die im Hause Pestalozzis entstanden ist.

Frage muß hier zunächst offen bleiben, warum Pestalozzi an diesem zweiten Teil der Aktion unbeteiligt gewesen ist. Jedenfalls steht fest, daß außerhalb der zweiten offiziellen Eingabe Pestalozzi am 4. April mit einem Gutachten an Obrist Effinger von Wildegg sich gewandt hat, damit dieser Pestalozzis Gedanken einigen Mitgliedern des Kommerzienrats auf privatem Weg zur Kenntnis bringen sollte. Eine besondere Rolle hat dieses Gutachten, dessen Existenz beweist, daß Pestalozzi eigene Wege ging, im weiteren Meinungsstreit nicht gespielt, es ist stets als Privatäußerung aufgefaßt worden.[1])

Die beiden Bittschriften, sowohl die von Pestalozzi verfaßte, als auch die von Hauptmann Hunzigker eingereichte, wurden in Abschriften zur Erlangung „einer gerechten Meinung" an die Ämter gesandt mit der Aufforderung, bei den „Fabrikanten" eine Rückäußerung zu veranlassen. Die einzelnen Ämter reagierten verschieden: Aarburg war an der Frage nicht interessiert, da dort die Baumwollindustrie eingegangen war; „die Fabrikanten" von Amt Lenzburg und Amt Schenkenberg äußerten sich sehr scharf und energisch gegen das Vorhaben der Städte und reichten im Juni 1789 durch ihre Amtleute Schriftstücke ein, die mit Ironie, Spott und Hohn gewichtige Gegengründe nach Bern bekannt gaben, nicht zuletzt mit moralischer Unterstützung der Amtleute.[2])

---

1) Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 82, 5. Das Gutachten vom 9. Mai, als Kopie bezeichnet, von Jakob Pestalozzi geschrieben und von Pestalozzi überkorrigiert, ist nicht erst bei Effinger von Wildegg abgeschrieben, sondern gleich in dieser Form eingereicht worden, wodurch der private Charakter dieser Äußerung betont wird.

2) Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18 Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 82, 8: Ehrerbietige Gegenvorstellung und Oppositionsgründe für die Grafschaft Lenzburg gegen die Baumwollen- und Baumwollentuchhändler der drey Städten Zofingen, Aarau und Lenzburg; Ehrerbietiger Bericht für die samtlichen mit Baumwollen- und baumwollenen Tüchern handelnden und baumwollene Tücher fabricierenden Grafschaftsangehörigen von Lenzburg gegen die mit gleichen Waaren handlenden Herren Burger der drey Städten Zofingen, Lenzburg und Aarau. — Ebenda Nr. 82, 9: Ehrerbietiger Bericht und Gegenvorstellung von den sämtlichen mit Baumwollen und baumwollenen Tüchern handelnden und baumwollene Tücher selbst fabricierenden Amtsangehörigen von Schenkenberg wie auch von diesem Amte selbst gegen die mit gleichen Waaren handelnden Herren Burgere der drey Städten Zofingen, Aarau und Lenzburg. — Die beiden Lenzburger Eingaben

Der Kampf zwischen Stadt und Land nahm den Ausgang, den er nehmen mußte, wenn man sieht, daß große Mengen von „Fabrikanten" mit wesentlicher Unterstützung ihrer Amtleute gegen wenige Städter kämpften. In einem Protokoll des Kommerzienrats wurde der Kampf beigelegt.[1])

Nach Darlegung der äußeren Vorgänge der Enquete und der Feststellung der Quellen ist es nötig, soweit der Raum das gestattet, folgende Fragen zu beantworten: Welche ökonomischen Gedanken verficht Pestalozzi in diesen Jahren? Besteht eine Beziehung zu den Lehren der westlichen Theoretiker und zu den Gedanken der Berner Nationalökonomen? Wie stellt sich die Umwelt zu den Auffassungen Pestalozzis?

Die ökonomische Gedankenwelt Pestalozzis während der Enquete ist nicht leicht zu verfolgen, weil die Memorialia und Gutachten meist eng zweckbetont sind. Am wenigsten ist das noch beim Memorial über das französische Einfuhrverbot von 1785 der Fall. Pestalozzis Schrift ist von hohen vaterländischen Gedanken getragen, verrät dabei auch eine für den Verfasser verblüffende Kenntnis nationalökonomischer Probleme. Die vaterländische Gesinnung zeigt sich in der Sorge um das Wohl und Wehe der Schweiz, die durch das Arret von 1857, weil dieses den Ruin der Industrie zur Folge haben kann, in die größten Schwierigkeiten geraten wird. Die nationalökonomische Einsicht beruht auf der Erkenntnis der geschlossenen Verbundenheit aller wirtschaftlichen Regungen in Europa. Man kann nicht mehr irgendwo isolierende Regelungen im einzelnen vornehmen, ohne dem Ganzen

---

und die Schenkenberger sind inhaltlich gleicher Richtung, die Schenkenberger Eingabe, wohl auf Heinrich Meyer von Rüfenach in Brugg zurückzuführen, bezieht sich direkt auf die Lenzburger Eingaben, ist aber inhaltlich wertvoller.

1) Staatsarchiv Bern: Manual des Commercienraths W, p. 244: „Auch die Herren Städter sehen ein, daß sie in ihrem Begehren allzuweit vorgegangen sind, und würden, um nicht denen obsiegenden Landfabrikanten zum Gespött und Gelächter zu dienen, gerne sehen, daß die Sachen in ewigen Schlaf verhüllt bleiben. Man glaubt auch, es solte immer jedem Landfabrikant bewilligt werden, so viel Baumwolle, als er bedarf, gleich wie vormalen aus der Fremde zu ziehen." Den Städtern kam man insofern entgegen, als die fremden Handelshäuser mit größeren Warenlagern im Kanton Bern mit dem „Pfundzoll" belastet wurden. Das war eine Gegenmaßnahme zu dem Verhalten anderer Kantone gegen Bern. Über den „Pfundzoll" vgl. Fetscherin a. a. O. S. 78.

zu schaden; wenn auch bei wirtschaftsfeindlichem Gebaren zweier Länder vorübergehend dritte oder vierte Länder Vorteile haben, so fordert doch dieser Kampf überall ein Opfer. Aber das schwerste Opfer wird die Schweiz bringen müssen. Pestalozzi sieht voraus, daß der Wohlstand schwinden wird; die Einschränkung in den Lebensbedürfnissen, zu der man noch raten könnte und die ihm, dem Prediger gegen übermäßigen Aufwand, sympathisch ist, wird nichts nützen: auch wenn der Schweizer zu seinem „Käs und Zwilich zurückkehren" würde, könnte man die Katastrophe nur aufschieben, nicht aufhalten.

Im einzelnen erwägt Pestalozzi weitsichtig die Folgen des Arrets für die Schweiz und Frankreich. Die Schweiz erhebt keine Einfuhrzölle, also das „Königreich" kann alle Rohprodukte ungehindert einführen, verdient dabei viel Geld, dagegen Frankreich, das nunmehr schon auf Leinwand, sogar auf Käse Zoll erhebt, verschließt dem Land, mit dem es in Rohprodukten Geschäfte macht — es wird verschwiegen, daß die Schweiz sich gar nicht abschließen konnte, ohne sich selbst schwer zu schaden —, die Grenzen und läßt Fertigfabrikate wie Baumwolltücher nicht herein. Frankreich läßt es sich gern gefallen, daß die Tücher dann nach anderen Ländern gehen, wofür Geld nach der Schweiz strömt, das wiederum für Nahrungs- und Genußmittel nach Frankreich geht. Ganz klar zeichnet Pestalozzi diese Folgen, mit großem Ernst mahnt er die Schweizer Öffentlichkeit zum Appell an die französische Regierung. Es hat den Anschein, als wollte er mit seiner Eindringlichkeit die Berner Regierung ermuntern, s e i n Memorial gleich zum Protest zu benutzen, denn überall wird nachdrücklich der Folgen für Frankreich gedacht: Die freundnachbarlichen Bündnisbeziehungen werden leiden; man wird sich möglicherweise gegen das zu gleichem Wert in der Schweiz kursierende Geld wenden[1]), überhaupt zu Frankreich nicht mehr das Zutrauen haben. Frankreich selbst wird aber nicht den erhofften Nutzen ernten, denn nur unter er-

1) Der Vorteil, den Frankreich durch den Umstand hat, daß die Schweiz das französische Geld zu gleichem Kurs laufen läßt, wird nur in der kurzen Fassung (von Pestalozzis Hand) des Memorials erwähnt, genau so wie weiterer angeblicher Vorteile Frankreichs nur in dieser Ausfertigung gedacht wird. Bei Besprechung mit maßgebenden Persönlichkeiten wird man wohl sich geeinigt haben, diese Dinge wegzulassen, da der Vorteil der Schweiz dabei sicher nicht gering, mithin die Argumentation Pestalozzis fadenscheinig war.

heblicher Verteuerung der Waren wird es seine Industrie festigen können.[1]) So wollte Pestalozzi diesem Arret zu Leibe gehen; viel zu optimistisch war er in seinen Hoffnungen: Frankreich war der stärkere von beiden Kämpfern; viel zu pessimistisch blickte er drein für die Schweiz: die blühende Industrie ließ sich nicht durch ein Arret beseitigen, wenngleich Arbeitslosigkeit und Auswanderung in bestimmtem Maße eintraten. Die Ertüchtigung der Baumwollindustrie in den Nachbarländern trat nicht in dem Maße und so schnell ein, daß die Schweizer Industrie völlig ruiniert werden konnte.

Das Memorial von 1785 zeigt, wirtschaftstheoretisch bewertet, Pestalozzi als einen Kämpfer für völlige Freiheit des Handels. Er wünscht für das wirtschaftliche Gebaren angrenzender Länder gutes Einvernehmen zum Zwecke der gegenseitigen Volkswohlfahrt, wenn auch er als Schweizer das Wohl seines Landes als höchsten Wert ansieht und der fürsorgliche Blick auf Frankreich etwas zu stark von der Sehnsucht erfüllt ist, die Schweiz jederzeit im Glück zu sehen.

In engem Zusammenhang mit dem Memorial steht die Beantwortung der Fragen des Kommerzienrats vom Jahre 1789. Hier handelt es sich um einen Auftrag des Hofmeisters Willading von Königsfelden, für das ihm unterstehende Amt den angeforderten Bericht zu liefern. Obwohl die Verhältnisse der Firma Laué, de Luze & Co. für das Amt Königsfelden nichts zu bedeuten hatten, geht doch aus den Antworten hervor, daß die Erfahrung bei der Heimarbeit, die durch die Firma vergeben wurde, das Rüstzeug für die fachgemäße Behandlung der Fragen abgab.[2]) Im ganzen sind aber noch die Erfahrungen maßgebend, die Pestalozzi über das Erwerbsleben im Amt im allgemeinen gesammelt hatte.[3]) Ob-

1) Auch dieser Grund ist nicht stichhaltig; in der Antwort auf das Fragenschema von 1789 wird betont, daß durch die Konkurrenz allenthalben die Preise gesunken seien.

2) Vgl. vor allem ad G und ad K. So wird erwähnt, daß infolge rationeller Betriebsweise bei der Firma der Ertrag von 1786 zu 1787 wohl um ein Drittel, dann aber nicht mehr gefallen sei.

3) Im „Äußeren Amt", d. i. im Amt Eigen, zu dem das Birrfeld gehörte, war der Rückgang der Industrie noch nicht von ernsten Folgen begleitet, da hier der Ausfall an Fabrikverdienst durch den Landbau, der infolge der Vergünstigung des Verhältnisses von Wiesenwuchs zu Ackerfeld ertragreicher geworden war, gedeckt

wohl im Amt Königsfelden die Lage noch nicht schlecht sei, sieht Pestalozzi doch infolge des allgemeinen Rückganges der Industrie schwere Gefahren für die gesamte Schweiz, deren Ruf bisher eben die in gutem Schwunge befindliche „Gewerbsamkeit" ausmachte.

Nach Ansicht von Pestalozzi ist das französische Arret von 1785 nicht der einzige Grund des Rückganges. Die Lage hat sich verschärft durch den englisch-französischen Handelsvertrag vom 26. September 1786, demzufolge Europa mit billiger Rohbaumwolle aus Ostindien förmlich überschüttet wird. Man muß unbedingt den Versuch machen, von diesen drückenden Fesseln freizukommen, ehe es zu spät ist. Wenn Pestalozzi Felix Battier aus Basel zur Intervention bei Frankreich vorschlägt, so soll das wohl bedeuten, daß der Versuch einer Verständigung nur von einem Fachmann gewagt werden soll, der im Ausland gut bekannt ist.[1]) Das Arret von 1785 ist in seiner Wirkung nur bis zu einem gewissen Grad spürbar geworden — immer noch sind Waren nach Frankreich, wenn auch unter falscher Marke, gelangt. Aber durch das riesige Angebot der ostindischen Baumwolle ist die Konkurrenz in Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien, den Niederlanden und im „Norden" (wohl Rußland und Polen gemeint), doch so groß geworden, daß die beliebten Schweizer Waren auf dem Markt sich schwer behaupten können. Dazu kommt noch eins, daß die Indienne lediglich ein Modeartikel ist, der durch Billigkeit, Farbe und Appretur besticht, aber keine Ware, die auf die Dauer Abnehmer findet.

Pestalozzi erkennt, daß allen diesen Dingen gegenüber — vielleicht mit Ausnahme der Wahl der Indienne als Industrieerzeugnis — die Schweiz verhältnismäßig machtlos ist. Sie muß daher alles meiden, was einen weiteren Verfall begünstigen könnte. Eine große Schwierigkeit besteht darin, daß innerhalb der Eidgenossenschaft die Verordnungen und Gesetze eine zu große Uneinheitlichkeit zeigen, die Fabrikation und Handel stört. Für beide muß aber der Grundsatz größter Freiheit und Einheit zum Wohle der

wurde. Pestalozzi deutet an, daß auf dem Birrfeld durchaus noch nicht das Höchste an Ausnutzung des Bodens erreicht sei.

1) „Ich kenne seine Liebe zum Vatterland und seine Bereitwilligkeit zu dienen, sowie die Größe seiner Fähigkeiten und die Ausdehnung und Wichtigkeit seiner Verhältnissen mit dem Ausland; aber bey allen diesem wird der Mann mißkent, die Stimmen des Handelsstands werden sich vereinigen, daß man ihn — nicht frage. Ich thue meine Pflicht und nenne ihn, er ist Herr Felix Battier Sohn in Basel."

heimischen Industrie Axiom sein. Und Pestalozzi wäre nicht der, wer er ist: Oberste Pflicht für jeden Fabrik- und Handelsherrn muß es bleiben, gute Berufs- und Standessitten zu wahren. Die Untreue, das unsaubere Geschäft, die Überhebung, der anrüchige „Thon des Großreichthums" müsse schwinden.[1]) Damit begnügt sich aber der Neuhofbesitzer nicht. Er macht einen für ihn typischen Vorschlag: Die „edelsten des Landbaus und jeder Art von kleiner oder großer Gewerbsamkeit kundige Männer" sollen sich in kleinen „Cerclen" vereinigen, überall die Erwerbszweige prüfen, nach Besserungen streben, besonders die Hebung des Arbeiterstandes durch Volksbildung anbahnen, dies gerade jetzt, „indem die Zeit der Noht die einzige Epoche, in welcher das Volk geschmeidig genug ist, etwas Rechtes aus sich machen zu lassen."[2])

Überschaut man kurz die Gedanken Pestalozzis rückblickend, so ist zu sagen, daß Pestalozzi weiterhin für Freiheit von Gewerbe und Handel eintritt, daß sein patriotisches Gefühl weiterhin groß ist, daß er bei der Erkenntnis der allseitigen Verbundenheit wirtschaftlicher Prozesse für die Schweiz nicht recht optimistisch dreinschaut, daß seine Anschauung vom alleinigen Heil der Industrie insofern einen Schlag erhalten hat, als er es für heilsam schätzt, daß bei derartigen Krisen eben doch ein gut entwickelter Landbau retten kann. Ja man möchte sagen, daß Pestalozzi diese Wechselwirkung von Landbau und Industrie als die segensreichste Lage ansieht, sonst hätte er nicht angeraten, das Birrfeld weiter erschließen zu lassen. Schließlich ist die Einbiegung in die Wirtschaftsethik und der Blick auf die Besserung durch „Volkserziehungsanstalten zur Industrie" ein wichtiges Moment, das früheren Äußerungen fehlt. Es ist überaus interessant, daß Pestalozzi in der Verfolgung seiner

1) „Aber wenn auch diese Entzwekke alle mit dem glüklichsten Erfolg errichtet würden, so müßte dennach dem Hochflug des Handlungsstands in seinen Sitten Inhalt gethan und derselbe von dem Schwindel seiner Anmaßungen und seines Schimmers in die Schranken einer auch im Wohlstand gemäßigten Berufsstimmung zurükgebracht werden, damit er wieder allgemein redlich und ehrlich bleiben könne."

2) Dieser Gedanke steht nicht nur in innerer Beziehung, sondern auch in verschleierter Erwähnung — am Ende des Berichtes — zu dem Memoire über die Verbindung der Berufsbildung mit den Volksschulen, das Pestalozzi dann am 28. August 1790 an Zinzendorf schickt (vgl. Dittes Pädagogium III, 1881, S. 545ff.). Übrigens ist dort die direkte Beziehung zu „Lienhard und Gertrud" betont.

Gedanken über ökonomische Dinge im Frühjahr des Jahres 1789 zu einer Inkonsequenz verleitet wurde, von der nicht genau ergründet werden kann, wie sie bei ihm entstanden, von der man nur sagen kann, daß sie ganz vorübergehender Natur ist. Im Anschluß an das Mandat vom 2. Januar 1789, das den Landkrämern vorschreibt, ihre Waren in den Städten und nicht bei Fremden zu kaufen, entstand die Frage, ob Rohbaumwolle auch zu den Artikeln gehöre, die unter das Mandat fallen. Die Baumwollenhändler von Zofingen, Aarau und Lenzburg (Brugg, die vierte Munizipalstadt des Aargaus, war nicht vertreten) verlangten in einer von Pestalozzi verfaßten Petition, daß die Landleute alle ihre Rohbaumwolle in den Städten und nicht von Fremden kaufen sollten. Es war nämlich durch Firmen in Genf, Basel, Zürich, Schaffhausen vermittels Kommissionären in Aarau oder durch direktes Heranführen von Wagenladungen in besondere Niederlagen und von dort aus durch Vertrieb im Hausiergewerbe ein Handel auswärtiger Großkaufleute groß geworden, der die einheimischen Händler abwürgte. Gewiß ein unerquicklicher Zustand für die wenigen Firmen in den Munizipalstädten, die sich ihrerseits mühten, zum Schutz die Ausdehnung des Landkrämermandates auf Baumwolle zu erwirken. Wenn das nicht eintreten könne, so wolle man wenigstens die Einführung eines Pfundzolles für fremde Baumwolle erwägen. In gleicher Weise wendet sich Pestalozzi gegen den Tuchhandel in den Dörfern durch die „Fürkäufer" auf dem Lande, die die fabrizierten Tücher aufkaufen und direkt an die fremden Händler abgeben, mithin die Städte wieder ausschalten. Der „Fürkäufer" ist aber nicht nur Zwischenhändler für die Fertigfabrikate, sondern vermittelt auch meist die Rohbaumwolle an die „Fabrikanten", mithin sind diese in zweifacher Hinsicht an die durch den Zwischenhandel reichgewordenen Landleute wirtschaftlich gebunden.[1]) Pestalozzi sieht eine große Gefahr in dieser sozialen Verschiebung. Vielleicht aus diesem Grunde hat er sich zum Fürsprech der „Ausgeschossenen" der Städte gemacht. Wer ihn persönlich letzten Endes dazu veranlaßt hat, ist nicht recht festzustellen, vermutlich wieder Laué, der in Lenzburg selbst eine Fabrikation mit Vertrieb unterhielt. Aus der ganzen Bittschrift ist aber zu erkennen, daß Pestalozzi innerlich gekämpft hat. Er setzte

1) Über den „Fürkauf" vgl. Fetscherin a. a. O. S. 121 ff.

sich für eine Minderung der Freiheit ein, weil er mit vaterländischem und heimatlichem Gefühl einsah, daß in der Tat den Städten durch das ausländische Angebot eine Gefahr drohte.
Indes muß Pestalozzi nach der Übergabe der Petition am 2. März in Bern sofort seiner eben geäußerten Meinung untreu geworden sein. Aus Aarau, der Stadt der vielen Baumwollkommissionäre und der Niederlagen, stammt die zweite Bittschrift, die sich ganz besonders mit dem „Fürkauf" befaßt und nun gerade offenbar, weil Pestalozzi abtrünnig geworden war, einen Gedanken energisch verficht, der ein Grundmotiv von „Lienhard und Gertrud" ist. Die Institution des „Fürkaufs" auf dem Lande war wegen der Häufung des Besitzes und Einflusses in einer Hand sehr oft mit dem Amt des Untervogtes verbunden. „Fürkauf" und Untervogtei vereinigt ergab aber zu der wirtschaftlichen Gebundenheit die rechtliche; dem Mißbrauch des Amtes zu wirtschaftlicher Knebelung der Dorfbewohner war Tür und Tor geöffnet. Pestalozzi hatte in seiner Bittschrift diesen ihm bekannten Zustand nicht gezeichnet; die Städter, von Pestalozzi verlassen, führten ein ähnliches Bild herauf, wie es in „Lienhard und Gertrud" bei der Schilderung des Mißbrauchs der Amtsgewalt durch den Vogt Hummel überliefert ist.
Mit offenem Wort hat sich Pestalozzi nach seiner Abkehr von den „Ausgeschossenen" nicht auf die Gegenseite gestellt. Es wäre seine Sinnesänderung nicht wahrzunehmen, wenn die rein private Eingabe an Effinger von Wildegg bei den Berner Akten nicht erhalten geblieben wäre. In Bern — vermutlich hat Effinger dem Wunsche Pestalozzis stattgegeben und das Schriftstück den am Schluß genannten Mitgliedern des Kommerzienrats zugänglich gemacht — kannte man also die veränderte Ansicht Pestalozzis. Im Ganzen sieht der Neuhofbesitzer wohl nach reiflicher Überlegung und Diskutierung die Dinge nicht so tragisch an, wie sie gemacht werden. Das politische Geschehen in der Welt, so wechselvoll es ist, ist im wesentlichen von einem ruhigen Gleichmaß. Einmal ist der eine im Vorteil, dann wieder der andere. Die Gefahr der Konkurrenz ist nicht so schlimm, solange in „despotischen Staaten" die aus dem Handel und der Industrie gewonnenen Gelder nach anderen Seiten abfließen, solange man „Lieblingen den Judenspieß zu übergolden" nicht aufhört. „Despotisme, Geld-

mangel, Egoisme und die Weichlichkeit der Regierungen" außerhalb der Schweiz verringern die Schwierigkeiten für das eigene Vaterland. Ein Handelsvertrag mit Frankreich nützt nichts, die wirtschaftliche Lage wird von anderen Faktoren bestimmt: „Besser ists, wir erwarten Hülfe von der Flote zu Porthsmuht und von den Bewegungen des Tippo Saybs in den Gegenden von Carnatie." Das will soviel heißen, daß die Konkurrenz der ostindischen Baumwolle nicht einsetzen wird, solange England außenpolitische Dinge zu verfolgen hat, wie jetzt im Jahre 1789 den erneuten Kampf mit dem letzten Sultan von Mysore, Tippoo Saib.

Neben einer kühlen Unbesorgtheit, die der Blick auf das vielbeschäftigte Ausland hervorruft, betont aber Pestalozzi, daß man diesen Fatalismus im Innern nicht gelten lasse dürfe. Freiheit und Ordnung müssen im Wirtschaftsleben herrschen, Tüchtigkeit allein verbürgt den Fortgang von Handel und Industrie. „Alle monopolische Begünstigung einzelner Häuser und Örter, alle Unterscheidungsrechte zwischen Landmann und Stätter, sowie alle Hindernisse gegen die freye Concourenz der Fremden [ist] auch in diesem Fach nicht thunlich." „Aber durch Freyheit und Ordnung wird der ächte Geist der Handlung auch in schlechten Epochen beschüzt und mitten unter dem Sturz der Schwachen und Schimmerenden das Solide erhalten." „Vom niedrigsten Gewerber bis zum obersten" müssen „alle wahre Vorzüge des Handlungsgeist und der Gewerbsamkeit den freysten Spillraum finden". Alle am Wirtschaftsprozeß Beteiligten müssen tüchtig ausgebildet sein und in allen Lebenslagen die nötige, in der Schweiz leider verloren gegangene, nach der Reformation aber vorhanden gewesene Einstellung besitzen.[1])

---

1) „Es dünkt mich in dieser lesten Rüksicht nach nicht genug ins Licht gesezt, wie sehr der Flor von England, Holland, der Schweiz, einiger handlender Reichsstätten und vorzüglich in unserer Nähe Genf und Neuenburger Gebieths durch die bey der Reformation allgemein erwachte und von den Regierungen wohlbenuzte Volks- und Landsaufmerksamkeit auf die Wichtigkeit der Sitten, der Erziehung und der Hausordnung sey gegründet und erhalten worden und wie sehr wir dadurch, daß wir unsere Geistlichkeit durch unsere Philosophie nur philosophisch gemacht und im Liecht unserer Erleuchtung erblinden lassen, uns selbst der natürlichsten und einfachsten Mittlen beraubt, denjenigen Einfluß auf Hausordnung, Sitten und Erziehung zu behaupten, der auch in Rüksicht auf die Erhaltung unserer westlichsten Handlungsvortheilen uns so vorzüglich nothwendig."

Die Tüchtigkeit wird sich vor allem zeigen in der unauffälligen — „Schweigen ist uns so nothwendig als Freyheit und Ordnung" — Verfeinerung und besseren Herstellung der Waren, dem besten Mittel, sich auf dem Markt zu behaupten. Und gerade diese Forderung ermöglicht die Vermutung, daß Pestalozzi zu seiner Umkehr — sie mag ihm im allgemeinen nicht schwer gefallen sein — durch den in der Schrift neben anderen genannten und gelobten Meyer von Rüfenach in Brugg bewogen worden ist. Dieser Fabrikant und Handelsmann, der sicher schon die Nichtbeteiligung von Brugg bei der Aktion bewirkt hatte, war in der Gesinnung Pestalozzi ähnlich und besonders auf die Hebung von Industrie durch Verfeinerung der Waren bedacht. Er war es, der hauptsächlich sich gegen das Verlangen der Städte eingesetzt hatte.[1])

Überblickt man die ökonomische Gedankenwelt Pestalozzis in den 80er Jahren, so zeigt sich, abgesehen von der sehr merkwürdigen Abirrung zugunsten der Städte, eine gerade Linie. Die Abirrung und Krümmung wird durch die private Äußerung an Effinger besonders nachdrücklich korrigiert. Die Grundanschauungen laufen auf folgendes hinaus:

Die Verbindung von Landbau und Industrie ist überaus segensreich; Krisen in beiden Erwerbszweigen können durch zeitweiliges Hervortreten des einen oder anderen am besten überwunden werden. Freiheit und Ordnung gewährleisten die ruhige, unabhängige Entwicklung. Einwandfreies Berufsgebaren in allen Schichten sichert den Wirtschaftsprozeß. Tüchtigkeit, hervorgerufen durch gute Ausbildung, bewirkt Steigerung der Leistung, die allein entscheidet: gute Ware behauptet sich. Die Handelspolitik muß beherrscht

---

1) Staatsarchiv Bern: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 82, 9. Heinrich Meyer war sicher der Verfasser dieser Eingabe, denn sein Wirken wird besonders erwähnt. In ihr findet sich ein Wort, das ebensogut von Pestalozzi stammen könnte: „Alles will Herren seyn — alles will Kaufmann seyn, alles will einen prächtigen Herrenstand führen — aber niemand oder wenige wollen arbeiten, alles will niedlich, köstlich leben." Dieser Meyer von Rüfenach, der Pestalozzi von früher bekannt war, hat gewiß das Vorbild zum Baumwollenmeyer in „Lienhard und Gertrud" abgegeben, doch soll hier nicht näher darauf eingegangen werden. Für diese Dinge ist es wichtig, zu erwähnen, daß sich im Nachlaß Pestalozzis ein „Bericht über die Verbesserung der Baumwollentuch-Fabrikation von Heinrich Meyer zu Brugg" befindet (Israel, Bibliographie I, 6,6; vgl. übrigens dazu auch ebenda 6,7).

sein vom Gedanken der allseitigen Verflechtung der wirtschaftlichen Prozesse in Europa, sie darf nicht unter der Furcht vor der Konkurrenz des Auslandes stehen, denn die jeweilige Weltlage ist so wechselvoll, daß die Schädigungen eines Landes vorübergehender Natur sind, die wieder ausgeglichen werden durch Schäden, die andere Länder betreffen. Bei handelspolitischen Fragen darf aber der vaterländische Gesichtspunkt nicht außer Acht gelassen werden. Das Wohl der Schweiz muß allen, die am Wirtschaftsprozeß beteiligt sind, am Herzen liegen. Die Regierung muß durch Vereinheitlichung der Gesetzgebung wesentlich zur Förderung des Gemeinwohls beitragen.

Besteht eine Beziehung von den Anschauungen Pestalozzis zu den Lehren der westlichen Theoretiker und zu den Gedanken der Berner Nationalökonomen? Ganz einwandfrei ist zu erkennen, daß reiner Merkantilismus oder reiner Physiokratismus etwas anderes sind. Es wäre auch verwunderlich, wenn Pestalozzi zu einem dieser Systeme gelangt wäre, wo doch die Schweiz der Boden war, auf dem Theoretiker, die sich ganz anders, viel intensiver als er mit dem Wirtschaftsprozeß abgegeben hatten, zu stark vermittelnden Ansichten gelangt waren. Wenn der Berner Kommerzienrat dem von Pestalozzi angeregten „Pfundzoll" als einziger Errungenschaft des erwähnten Streites zustimmt[1]), wenn in Bern der Anregung über weitere Melioration des Birrfeldes Bedeutung beigemessen wird (in den Akten ein NB an dieser Stelle!), so zeugt das von keiner einheitlichen Auffassung, wohl aber von einer Hingabe an die tatsächlichen Bedürfnisse. Bern war der Boden, wo Pestalozzis Auffassungen, die man als agrarmerkantilistisch bezeichnen möchte, überhaupt etwas auszurichten vermochten. Pestalozzi wußte dies genau, wenn er Effinger auftrug, seine Ansichten den Mitgliedern des Kommerzienrats Mutach, Gruner und Benoit zugänglich zu machen; Laué wußte dies ebenso, wenn er Graffenried mit dem Memorial von 1785 einen ähnlichen Auftrag gab. Freilich, Pestalozzis Anschauung bleibt nicht beim nackten Wirtschaftsprozeß hangen, der wirtschaftende Mensch ist ihm das wertvollere Betrachtungsobjekt. Die wirtschaftsethischen Postulate hoben ihn über seine Zeitgenossen

1) Meyer von Rüfenach bekämpft diese Regelung auf das allerentschiedenste. (Berner Staatsarchiv: Inneres 17./18. Jahrhundert, Gewerbe und Handel, Nr. 82, 9.)

wesentlich hinaus. Keiner der Berner Denker hat so nachhaltig auf diese Dinge hingewiesen.

Wie stellte sich nun die Umwelt zu Pestalozzis Anschauungen? Es ist seltsam, daß mit Ausnahme einiger Eingeweihter anscheinend kaum jemand vom Wirken Pestalozzis bei der Enquete wußte, sonst wäre sein Name doch irgendwo in den Akten zu finden. Auch bei der vielseitigen und scharfen Bekämpfung der städtischen Petitionen wurde sein Name nicht genannt, besonders nicht bei der schroffen Zurückweisung der Behauptung, daß die Untervögte ihr Amt mißbrauchten, eine Ansicht, die doch spezifisch pestalozzisches Gepräge trägt.[1]) Ob diese Zurückhaltung auf Achtung oder Nichtachtung beruht, ob Pestalozzi tatsächlich bei diesen Dingen so unbekannt geblieben ist, muß in der Schwebe bleiben. Jedenfalls zeigt sich bei allen Beteiligten — mit Ausnahme von Meyer von Rüfenach — ein äußeres Haftenbleiben an den materiellen Dingen, selbst die Amtleute, von Willading ausgenommen, zeigen keine andere Mentalität. Kaum jemand geht auf die berufsethischen Forderungen ein, und diese Tatsache zeigt, daß Pestalozzis eigentliche Wirkung bei der großen Enquete verhältnismäßig gering war. Das Beste, was er gab, verschwand in den Akten.

1) Auch in der Eingabe an Effinger bekennt sich Pestalozzi zu dieser Anschauung: „Daß aber auch bey der Freyheit des Handels und des Landmanns Inconvenienzen mit verbunden seyen und z. Expl. die Baumwollenhändler als Untervögt so handlen, so wie sie es als Wirth und Müller und Krämer auch thun, das ist gewiß. Aber das Mittel, die Bienen vor den Hummeln zu sicheren, besteht gewiß nicht darin, die armen Thiere nie zum Honig komen zu lassen und das Mittel, die schlechten Vögdt zu guten zu machen, gewiß nicht darin, den Baumwollenhandel in die Stätte zu verlegen und die fabricierende Landleute zu Dienstleuten der Stätter zu machen." — Wenn erwiesen wäre, daß Pestalozzi die Assoziation Biene—Hummel—Vogt vielleicht schon früher bei sich gehegt hätte, würde diese Stelle übrigens etwas zum Namen des Vogts in „Lienhard und Gertrud" zu sagen haben!

DIE POLITISCHE IDEENWELT ADAM MÜLLERS

Von Alfred v. Martin.

Das geistesgeschichtliche Problem „der" Romantik zeigt ein verschiedenes Gesicht, je nachdem man die Frage nach dem romantischen Lebensgefühl oder die nach der romantischen Weltanschauung stellt. Man muß, was Ricarda Huch nur gelegentlich und beiläufig tut, grundsätzlich unterscheiden zwischen „romantischen Naturen" und „romantischen Ideen", zwischen Psychologie und Ideologie, zwischen dem Gedachten und den seelischen Hintergründen und Motiven des Denkens.

Wie sich Romantik und Konservativismus zu einander verhalten? Etwa wie die Renaissance zur Aufklärung:[1]) das Lebensgefühl ist ein durchaus anderes, aber ideologisch bestehen Zusammenhänge. In der Romantik wie in der Renaissance ein durchaus subjektivistisches Lebensgefühl, das sich aber gerade zu gewissen objektiven Ideen hingezogen fühlt.[2]) Indem diese sich dann zunehmend verselbständigen und sich unabhängig machen von jenem Lebensgefühl, verfestigen sie sich und — erstarren allmählich. In der Entwicklung von Adam Müllers Lebensgefühl sind ganz bestimmte Stufen zu unterscheiden, welche weithin Gegensatz bedeuten.[3]) Seine Ideen als solche aber zeigen, dessen ungeachtet,

---

1) Vgl. meine Bemerkungen in der Dt. Vjschr. f. Litt.wiss. u. Geistesgesch. Bd. 5, S. 480 f.

2) Die Tendenz der Vereinigung polarer Gegensätze gehört überhaupt zu den durchgängigen konstitutiven Merkmalen romantischer Wesensart. Das übersieht Carl Schmitt, dessen weiterer Kardinalfehler die bedenkenlose Vermischung des ideengeschichtlichen und des biographischen bzw. individualpsychologischen Gesichtspunktes ist.

3) Vgl. meine Ausführungen in der Dt. Vjschr. f. Litt. wiss. u. Geistesgesch. Bd. 2, S. 404—414.

eine durchgehende Linie[1]), welche ihre einheitliche Zusammenfassung gestattet. Wir fragen dabei insbesondere nach der Stellungnahme zu dem Problem von Freiheit und Autorität, nach dem Verhältnis zwischen der organologischen (biologistischen) und der religiösen (christlichen) Fundierung und Argumentation, endlich nach der der politischen korrespondierenden konfessionellen Einstellung.

Charakteristisch ist zunächst die scharfe Frontstellung gegen den revolutionären Rationalismus — d. h. gegen den Souveränitätsanspruch der Vernunft „ohne Gott", der „menschlichen, von Gott entblößten Vernunft" —, also gegen den Rationalismus des abstrakten (modernen profanen) Naturrechts absolutistischer wie demokratischer Observanz und gegen den von ihm geschaffenen „falschen" absoluten Staatsbegriff, der durch die Abstraktion, d. h. die Selbstüberhebung des menschlichen Verstandes, gewonnen wurde im Gegensatz zu dem „Staat in der wahren und realen Bedeutung dieses Wortes", der ein organischer Körper ist. Beide Tendenzen eines aufgeklärten Absolutismus — die des „Fürstenabsolutismus auf der Grundlage der Staatsraison" wie die des „Volksabsolutismus" auf der Grundlage des „Urkontrakts" und der „Menschenrechte" — sind revolutionär, unrechtlich und rechtszerstörend, und sie sind ferner, mit ihren Souveränitätsansprüchen, freiheitsfeindlich. Der organische und darum der wahre Staat ist der Ständestaat mit seiner Fülle von Privatgerechtsamen und Freiheiten, deren die einzelnen selbständigen Organe des Gesamtorganismus, die zu dessen eigenem Leben erforderlich sind, bedürfen; als da sind gutsherrliche Gerichtsbarkeit, Innungen und Zünfte, eigene Provinzial- und Städteverfassungen. „Unser heutiges Staatsrecht" aber nimmt „dem Bürger alle seine wahren Staatsrechte", seine Freiheit „als Grundeigentümer, als Stadtbürger, als Innungsverwandter und so ferner . . ., und gibt ihm zur Entschädigung für alle diese positiven Güter den Trost, daß er der millionste Teil des Staates sei", also nur eine eingebildete theo-

1) Die ideologische Wegentwicklung von dem Standpunkt der „Elemente der Staatskunst" darf nicht übertrieben werden: im Grunde sind doch in den „Elementen" schon die Grundlagen zu allem Späteren gegeben: zur feudal-agrarischen Politik (vgl. Fr. Lenz, Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik, Berlin 1912, S. 22f.) wie zu dem Standpunkt der „Theol. Grundlage".

retisch-arithmetische Bruchteilsfreiheit, während in Wahrheit das „Recht" der Mehrheit wieder nur das Recht des Stärkeren ist. Dieser liberalen, sogenannten Freiheit, die in Wahrheit eine Opferung der Einzelfreiheiten für den „neumodischen Götzen" des abstrakten Staatsbegriffes ist, wird die „wahre" konkrete Freiheit des organischen Staats entgegengehalten. Sie kann nur bestehen unter der Voraussetzung der Ungleichheit, denn Freiheit heißt „eigentümliches Wesen" — während alle Gleichmacherei das Eigenartige zerstört.

Statt — nach Art der Liberalen — eine angebliche Freiheit zu erringen[1]), gilt es also vielmehr, die bestehenden Freiheitsrechte zu erhalten, zu schützen gegen den Ansturm von oben und unten. Die „vermeintliche Freiheit" im liberalen Sinne führt, indem sie die einzelnen isoliert auf sich selbst stellt, nur zu einer schlimmeren Form der Knechtschaft, der „Geldsklaverei". Das ist eine nur formal-juristische Freiheit bei tatsächlicher völliger Unfreiheit. Denn Unfreiheit ist — wozu hier der Mensch gezwungen wird — das Arbeiten um des bloßen Ertrages willen; das heißt, die Würde der Persönlichkeit verkaufen. Freiheit dagegen ist: dienen und arbeiten aus Liebe zur Sache, die aus der Liebe zu Gott als dem großen Haushalter der Welt hervorgeht. Im ständischen Staat ist „jeder einzelne Mensch, wie klein oder wie groß er sei, ... Haupt eines Standes oder Staates". Es muß Grundsatz sein, „jeden Bürger in seinem kleinen Staat für einen Fürsten anzuerkennen"; — wie später noch Ludwig von Gerlach so gern sagte: „ich bin auch ein König". Aber indem jeder Haupt eines status und somit ein freier Mensch ist, ist er im ständischen Staat zugleich Diener eines status und damit zugleich Diener des Staates; jeder Berechtigte ist zugleich Verpflichteter, der sich einzuordnen, einzugliedern hat in den Gesamtorganismus.[2]) Dabei ist die Bindung des Einzelnen wiederum Freiheit, nämlich Freiheit der Korporation, zu der er gehört; und keinesfalls darf der Freiheitsanspruch des Individuums gegen den der Korporation ausgespielt werden;

1) Vgl. „Elem.", 16. Vorl., wo „einer toten oder ... negativen" Freiheit — „d. h. ... bloße Nichtsklaverei oder Nichtabhängigkeit" — „eine positive, lebendige, ... in ihrem Kreise wirklich herrschende Freiheit" gegenübergestellt wird.

2) Das Vorstehende nach der Schrift von 1819 „V. d. Notwendigkeit e. theol. Grdl. d. ges. Staatsw."

vielmehr müssen beide „einander gegenseitig bilden, beschränken und beleben: der Anspruch beider auf respektive Freiheit ist gleich groß ... Aus dem Wechselspiel dieser beiden Formen erzeugt sich ewig wachsend die allem Gemeinwesen einzig wünschenswürdige Freiheit".[1])
Die Grundsätze des „Rechts" und der „Freiheit" heißen also Dezentralisation und Selbstverwaltung; — bürokratische Zentralisation im Stile Hardenbergs war dagegen „revolutionär"; und so gelangte Adam Müller dazu, dem gegen Hardenbergs liberale Agrargesetzgebung gerichteten Kampf der alten ständischen Interessen beizutreten „und dem Bunde der Schulen Adam Smiths und Kants eine philosophisch fundierte Verteidigung des Ständestaats sowie der überkommenen Agrarverfassung entgegenzusetzen".[2]) Adam Müller wurde jetzt, durch seine Verbindung mit den Führern des märkischen Landadels, den Marwitz, Prittwitz, Finckenstein, eine unmittelbar sichtbare politische Potenz. Er sah in jener ständischen Opposition ein Bollwerk gegen die rationalistischen Irrtümer des absoluten Staates, wie sie in den „revolutionären" Maßregeln der Schön, Vincke, Raumer und anderer Smith- und Krausschüler zutage traten, es galt ihm — wie er in jener Denkschrift vom Oktober 1810[3]) ausführt, die an Prittwitzische Gedanken anknüpft, und die von Marwitz nur unterzeichnet wurde — die „Konservation" des Staates durch Bewahrung seiner „lokalen" Einheiten, im besonderen der korporativen Elemente und speziell des Grundeigentums, welches „das allerwesentlichste Urinteresse des Staates repräsentiert". Es ist dabei sehr zu beachten, daß als Ideal „die vortreffliche britische Verfassung" vorschwebt, die von den „Revolutionärs in Preußen" nur „mißverstanden", nämlich „mit französischen, d. h. mit bloß administrativen Augen" angesehen werde.[4])
Wie sein Meister Burke, so sieht auch Adam Müller in dem politischen England das Muster eines organischen Staates, wenn er auch gleichzeitig in dem einseitig auf das Rationelle, Technische, Ökonomische eingestellten Geist des wirtschaftlichen Englands den

1) Vermischte Schriften I ([2]1817), S. 236f. 2) Fr. Lenz a. a. O.S. 22.
3) Vgl. Meusel, Marwitz II 1, Berl. 1913, S. 156ff.
4) Vgl. auch die Bemerkungen, mit denen Marwitz das Müllersche Schriftstück an Prittwitz übersendet, wo (Marwitz, ed. Meusel II 1, S. 164f.) „wieder eine englische Einrichtung gepriesen wird".

eigentlichen Feind erblickt[1]). In England findet er sein Ideal einer ohne künstliche Eingriffe natürlich gewordenen, mit dem echt historischen Sinn für die Tradition allmählich weiterentwickelten Verfassung, die gerade die ständischen Einrichtungen pfleglich bewahrt und insbesondere auch dem Adel die ihm gebührende Stellung im Staatsleben erhalten hat. Und indem für Adam Müller der organische Staat zugleich der christliche Staat ist, ist England für ihn auch das wahre Vorbild eines christlichen Staates.[2])

Wir sind sonach darauf vorbereitet, Adam Müller nicht unter den Legitimisten oder, wie er sie nennt, den „Ultras" zu finden, d. h. denen, die nur die Rücksicht „auf das positive Gesetz, den historischen Grund anerkennen und in der ganzen Zukunft nichts als ein Zerfallen und Zusammenstürzen des Dagewesenen, Besseren wahrnehmen wollen". Sie stellen ebenso ein falsches Extrem dar wie die rationalistischen Liberalen, die „in der ganzen Vergangenheit nichts als einen großen Mißbrauch sehen "und daher nur vom „Umsturz" das Heil erhoffen.[3]) Zwischen diesen beiden „begrifflichen" Gegensätzen sucht Adam Müller zu vermitteln, indem er die in der Mitte liegende „Idee" aufsucht. Der „nur juristische Gesichtspunkt" der Ultras ist ebenso einseitig und unmöglich wie der „nur ökonomische", nur den „augenblicklichen Nutzen" berücksichtigende Standpunkt der Liberalen.[4]) Gewiß, gegenüber dem revolutionär-absolutistischen Gedanken des rationalen Naturrechts gilt es, das positive Recht zu schützen, auf dem auch alle positive Freiheit beruht. Aber dieses positive Recht muß sich seinerseits rechtfertigen durch die Übereinstimmung mit der positiven göttlichen Ordnung. „Die Sache der bloßen Autorität und Legitimität

---

1) Wie es am Ende der 25. Vorl. der „Elem." heißt: „Alle die in der britischen Industrie durch Teilung der Arbeit mechanisierten Wesen werden durch die britische Verfassung wieder frei und persönlich."

2) Diesem Standpunkt bleibt Adam Müller von den „Elementen" (wo er in der 14. Vorl. England als den „ersten aller christlichen Staaten" rühmt) bis zur „Theol. Grundlage" getreu. Vgl. auch die „Anmerkungen z. brit. Staatsverfassg." in den Verm. Schriften I, S. 303—307. — Übrigens kommt noch Jarcke — bei all seinem Kampf gegen das Repräsentativsystem —, weil auch er in der englischen Verfassung noch immer ein stark aristokratisches Régime sieht, zu einem teilweise günstigen Urteil über sie.

3) „Theol. Grundl.", X (Gesammelte Schriften, hrsg. 1839, S. 31).

4) Ebda IX a. E.

ist eine kalte Sache; für die bloße Wiederherstellung des alten Rechts ... formiert sich keine Partei; man steht allein, ... wenn man sich nicht zur Religion erhebt".[1]) Quelle, aber zugleich auch Maß, jedes positiven historischen Rechts ist das positive göttliche Recht.

Neben den positiven göttlichen Geboten aber steht die gottgesetzte natürliche Ordnung. In Adam Müllers Denken stellt das Historische nur ein sekundäres Motiv dar: er würdigt das Historische nur, insofern es das natürlich (organisch) Gewordene ist, während er das bewußt („künstlich") — also insbesondere vom Absolutismus — Geschaffene als „gemacht" und „mechanisch" verwirft. Andererseits erhebt er keineswegs etwa das Mittelalter zur schlechthinigen Norm, sondern fordert selbst eine organische Weiterbildung. Nicht eigentlich auf das Historische überhaupt, sondern einerseits auf das Natürlich-Geschichtliche und andererseits auf das Religiöse ist sein Blick eingestellt.

Seiner natürlichen Betrachtung des Staatslebens nun, so sahen wir schon, stellt sich der „Gegensatz", das Wechselspiel und der Streit der Kräfte, die Wechselwirkung liberaler und konservativer Elemente — der „Jugend" und des „Alters" —, mobiler und immobiler Gewalten, als πατὴρ πάντων dar, als notwendig, damit der rechte Gleichgewichtszustand zwischen Bewegung und Ruhe erhalten werde, damit das Staatswesen weder stillstehe, noch stürze, sondern gehe, wie in der fünften Vorlesung der „Elemente" ausgeführt wird.[2]) Darum ist dieser Anwalt der Landwirtschaft und Gegner der Mobilisierung des Grundbesitzes keineswegs ein Feind der Industrie: Er wendet sich nur gegen die Tendenz, „das Ganze ... zu mobilisieren, zu merkantilisieren", und tritt ein für das Prinzip: „beharrlich, wo die Beharrlichkeit, und beweglich, wo die Beweglichkeit hingehört".[3]) In diesem Sinne wendet er sich gegen

1) Briefwechsel mit Gentz (hrsg. 1857), S. 302.

2) Es macht die Vorbildlichkeit Englands aus, daß hier diese „richtige Balance" gewonnen ist.

3) Vgl. das Zitat bei A. Friedrichs, Klass. Philos. u. Wirtschaftswissensch., Gotha 1913, S. 197f. Vgl. „Elem.", 16. Vorl.: „Gesetz" und „Freiheit", Grundeigentum und bewegliches Eigentum „können einander nicht entbehren und müssen einander ins Unendliche fort unterstützen"; wir müssen „unaufhörlich beides wollen ... : sowohl die Dauer als die Bewegung". Siehe auch 15. Vorl. a. E.: „Ich will Exzesse, auch in der Beharrlichkeit, nicht verteidigen."

die „einseitige“ Einstellung Adam Smiths, durch die die „Grundreaktion zwischen Land- und Stadtwirtschaft“, zwischen dem bewegenden Einfluß der Industrie und dem wohltätig hemmenden des Grundeigentums, zerstört wird, wie die „Elemente“ des näheren ausführen. Er bestreitet nur den Anspruch der liberalen Wirtschaftslehren auf absolute Geltung als wirtschaftsgesetzlicher Normen. Dementsprechend erscheint ihm auch die natürliche Wechselwirkung zwischen den eigentümlichen Kräften der beiden Stände — der „zentripetalen“ staatserhaltenden Kraft des grundbesitzenden Adels, des „natürlichen Wortredners des Gesetzes“, und der auf Fortschritt gerichteten „zentrifugalen“ Kraft des Bürgertums, des „natürlichen Wortführers der Freiheit“, — nur als erwünscht: aus ihr entwickelt sich eben ein kräftig bewegtes politisches Leben.[1]) Wenn er sich der „geistlichen und feudalistischen Elemente des Staates“ mit besonderer Wärme annimmt, so erklärt er selbst dies eingangs der Vorrede seines Hauptwerkes damit, daß diese „gerade jetzt unterdrückt seien“, — ihrer Alleinherrschaft würde er nicht zögern, „den Krieg anzukündigen“. — Auch der Staat selbst kann und soll nicht „stille stehen“; nur „im ewigen Kampf mit anderen Staaten“ kann er sich seine Lebendigkeit erhalten. Der Staat ist „ohne Krieg, d. h. ohne ein beständiges Reagieren auf andere Staaten, nicht zu gedenken“. Eben der Krieg ists, der den Staaten ihre „Individualität und Persönlichkeit“ gibt.[2])

Es ist der Sinn für lebendige Wechselwirkung, für Freiheit, Eigentümlichkeit, Individualität, für Wachstum und Leben, der hier immer wieder zu starkem Ausdruck kommt — zu einem so starken, daß mitunter die Klippe des Pantheismus nicht vermieden wird. Die Lebensphilosophie, die dem „starren toten Begriff“ die allein „lebendige Idee“ entgegensetzt, kennt kein Absolutes — alles Absolute verpönt sie als „abstrakt“, sie droht alles zu relativieren — auch den Rechtsgedanken. Ohne den Streit der Kräfte würde das Recht zum bloßen „Rechtsbegriff“, dem sich alle „blindlings und sklavisch unterwerfen“, und „das wahre und lebendige Recht aus den Staaten wirklich verbannt.“[3]) Der bloße Nullzustand ist kein „wirkliches Lebensgut“.[4]) Die Gesetze sollen „nachgiebig

1) „Elem.“, 7., 16., 25. Vorlesung. 2) „Elem.“, 1., 14. und 25. Vorlesung.
3) Vgl. das Zitat bei Friedrichs a. a. O. S. 183.
4) „Elemente“, 10. Vorlesung.

gegen das Leben" sein, damit sie nicht „versteinern"; andernfalls darf eine Revolution das Recht des unterdrückten Lebens für sich in Anspruch nehmen! Das sagt Adam Müller ausgerechnet in derjenigen Vorlesung der „Elemente" (der 14.), die „vom Wesen des Feudalismus" handelt und eine Apologie des Feudalismus ist.

Hier droht das dynamische Element, das in jeder Naturlehre vom Staat und zumal in einer romantischen — enthalten ist, über die Ufer zu branden. Doch will Adam Müller nur einen bloß formal juristischen, bloß „historischen" Rechtsbegriff ablehnen. Und wenngleich Dauer und Bewegung im Staatsleben gewährleistet sein müssen, so stellt doch „das Bleibende" gegenüber dem „Vergänglichen", das „Ewige" gegenüber dem „Zeitlichen" den primären Wert dar, den Wert an sich, während die bewegenden Kräfte nur relativ, nur durch ihre Beziehung auf die Werte der Dauer, wertvoll sind.[1]) Daß sie uns erst den „Wert des Bleibenden und Dauernden" wirklich schätzen lehrt, ist ja auch die eigentliche Bedeutung „jener ungeheuren Bewegung, welche wir Krieg nennen". „Dauer, das heißt Wert"; darum steht der Wert des Staates, als der die Generationen überdauernden Gemeinschaft, so hoch über dem „vergänglichen physischen Dasein" der Individuen; die Idee des Staates" ist „die Idee des Bleibenden unter allem Vergänglichen". Darin liegt auch der besondere Wert des („nationalen") Ackerbaus im Vergleich zu dem (seinem Wesen nach internationalen) Handel. In diesem wie in dem anderen liberalen Beruf, der Industrie, ist alles auf die Tüchtigkeit des Einzelnen gestellt — jener ist in ganz anderem Grade der Natur und der Aufeinanderfolge der Generationen verbunden. Grund und Boden ist das „Bleibende, Ewige"; darum muß er auch „durch Familien und nicht durch Einzelne repräsentiert werden". Darin, und darin allein, liegt der Wert des (Grund-)Adels: in dem Gegengewicht, das er — als bloße Repräsentanz „der Familienfreiheiten und Familienrechte" — gegenüber der Bürgerschaft als der Vertreterin des Individualprinzips zu bilden hat. Ansprüche, die der Angehörige des Adels als Einzelner erhebt, sind unberechtigte „Privilegien"[2]).

So hebt Adam Müller aus der Summe der natürlichen Werte des Staatslebens jene besonders heraus, die — gegenüber der indivi-

1) „Elemente", 16. Vorlesung.

2) „Elemente", 1., 4., 9., 11., 20., 25., 26., 33. Vorlesung.

duellen Vergänglichkeit — das „Gesetz der Dauer", das Überindividuelle, repräsentieren: Familie, Stand, Korporation, Grund und Boden, den Staat, und über den Staaten endlich die Menschheit — Werte, in denen zugleich die eigentlichen religiös-sittlichen Grundlagen des Gemeinschaftslebens beruhen. Dabei knüpft er (wiederum sehr wenig „historisch") an ein ganz bestimmtes vorbildliches Zeitalter an, das Mittelalter[1]), das zwar nicht in allen seinen „unwesentlichen und ausgestorbenen Formen" kopiert werden soll[2]), in dem aber „die Elemente alles politischen Lebens" zu finden sind[3]). Der Staat „aus der Natur: — aus Gott"[4]), er erscheint

---

1) England ist ihm vor allem deswegen vorbildlich, weil es den Zusammenhang mit dem Mittelalter durchaus gewahrt habe. Auch Burke — vgl. dessen Apologie des Mittelalters in den „Betrachtungen über die franz. Revolution" (in der Bearbeitung von Gentz, „Neue Aufl." Hohenzollern 1794, I, S. 205f., 209, 211) — wollte nur, daß England an dieser Verbindung mit dem Mittelalter festhalte. (Vgl. dazu auch die lehrreiche Interpretation und Verteidigung dieser „Gegenstand der heftigsten Anfälle und der beißendsten Spöttereien gewordenen" und so schwer „verkannten Apologie" durch den Übersetzer in seiner Anm. 21, S. 407—411.)

2) Vgl. das Zitat bei Friedrichs a. a. O. S. 223. Vgl. „Elem.", 16. Vorl.: Man soll die „tüchtigen Gefühle des Mittelalters" nur nicht „ausschließen"; man soll sich „von dem Geiste der Institute des Mittelalters erfüllen" lassen, „ohne sie handwerksmäßig nachzuahmen". In der 17. Vorl. wird ausdrücklich betont, „daß die Formen an sich, das . . . Wiedereinführen an sich . . . nichts helfen ohne . . . den Geist, die Idee der Gesellschaft".

3) In diesem Sinne will Müller nicht eine einfache Restauration („als sei der gesellschaftliche Zustand jener Zeiten das einzig Wünschenswürdige, oder als sei die ganze Aufgabe der Staatskunst die, ihn zurückzuführen"); vielmehr will er „eine Rückkehr, die zugleich Fortschritt ist", „die nicht einseitig dem Herrn nutzt, sondern die zugleich den Arbeiter auf eine höhere Stufe der wahren Freiheit und menschlichen Würde erhebt". Auch hier sucht er das höhere Dritte über dem Mittelalter: auch die „drei letzten Jahrhunderte" haben ihren „Sinn" („Elem.", 16. Vorl.). Adam Müller unterscheidet („Elem.", 34. Vorl.) „drei große Stufen" der Weltgeschichte: das individualistische Altertum, die Ära von Christus bis zum Ende des Mittelalters — als das Zeitalter der Gemeinschaftsidee —, und die seit dem 16. Jahrhundert datierte dritte Stufe — die einer „freien Wechselwirkung des nationalen und des Privatlebens" und der „Verknüpfung aller Völker der Erden". Freilich, zunächst „vergaß" diese Neuzeit das Mittelalter, sie vergaß die „große Menschheit" über „den unzähligen kleinen Menschheiten" — aber das war nur der Weg per aspera, der doch ad astra führen soll: „nun" hat man das „Versäumte" erkannt, und „im Anzuge" ist das „glänzendste und herrlichste Zeitalter", das „eines großen Bundes unter den Staaten der Erde" — das also über das Mittelalter hinausführt. In diesem

in idealer Weise vorgebildet in dem durchaus naturgemäßen, organischen Verfassungswesen des Mittelalters, dessen „heilige Ständeverfassung"[1]) als der wahre Ausdruck christlicher Liebe angesehen wird, die damals, vom religiösen Zentrum ausgehend, alles (bis hin zum Wirtschaftsleben) durchdrang. Und so bestehen nach Müllers Ansicht die „Patrimonialstaaten" — als die „natürlichen" Staaten — „durch direkte göttliche Anordnung": in scharfer „Distinktion" von den „künstlichen Repräsentativstaaten, die unter indirekter Mitwirkung Gottes durch menschliche Veranstaltung entstanden sind." Während die Repräsentativverfassungen von Gott nur zugelassen sind, sind die Patrimonialverfassungen von ihm „direkt gegründet."[2])
Natürliche und zugleich göttliche Einrichtungen sind daher auch die einzelnen Institutionen, auf denen dieser Staat beruht: das Ständewesen, insbesondere auch der Adelsstand, der Ackerbauberuf, die Monarchie.
Das Ständewesen ist zunächst eine auf der natürlichen Ungleichheit beruhende und im Interesse eines organischen Zusammenlebens notwendige natürliche Einrichtung; es ist zugleich, indem es

Sinne will auch der Autor der „Elemente", wie er in der Vorrede betont, „für sein Zeitalter", d. h. aus der gegebenen aktuellen Situation heraus und nach Maßgabe des gerade hic et nunc Erforderlichen, schreiben und sich „der gerade jetzt unterdrückten geistlichen und feudalistischen Elemente des Staates" mit besonderer Wärme annehmen; „zu tun" aber ist es ihm um „ihrer aller Wechselwirkung": „und so bin ich der Erste, der gegen die flachen Götzendiener des Mittelalters und der absoluten Hierarchie den Stein aufhebt".

4) „Elem." I, S. 62 (2. Vorl.).

1) „Über König Friedrich II.", S. 35.

2) „Die innere Staatshaushaltung", in Friedr. Schlegels „Concordia" 1820, S. 142 f. Dabei verwahrt sich Müller (in der Fußnote) ausdrücklich gegen das etwaige „Mißverständnis", als wolle er „das repräsentative Prinzip als solches" „geringachten oder verwerfen". „Revolutionär" und von „zerstörender" Wirkung sei auch hier nur die „Ausschließlichkeit", mit der ein berechtigtes „Element" sich zum „alleinigen" Prinzip aufwerfe. (Dabei sieht Müller hinter dem unbedingten Repräsentativsystem bereits die Geldherrschaft, die Plutokratie aufsteigen!) Wohl aber will er das patriarchalische, konservative, „zur Erhaltung des Ganzen notwendige Prinzip durch die Freiheit des Menschen veredelt (!) wissen", d. h. durch das liberale oder „städtische Prinzip". Landbau und „Stadtwirtschaft" sollen stets in dem rechten „Gegenseitigkeits"verhältnis zueinander stehen (S. 143 f.).

— im Gegensatz zum (antik-heidnischen) Kastenwesen — auf dem Prinzip beruht, daß jeder zugleich Haupt (Herrscher) und dienendes Glied ist — beides in Ausübung seines Berufes als des ihm von Gott verliehenen und im Rahmen der großen göttlichen Haushaltung auszuübenden Amtes —, dem christlichen Gedanken wahrhaft entsprechend, wie ihn der mittelalterliche Feudalismus mit seinen auf dem Geist der Gegenseitigkeit beruhenden persönlichen Diensten — im Gegensatz zu dem heidnischen, sächlich-geldwirtschaftlichen, individualistisch-egoistischen Wesen der Neuzeit, dem rationellen, ökonomisch-kalkulatorischen Unternehmergeist in der Wirtschaft wie in der Politik — vorbildlich ausgeprägt hatte[1]). Die (germanische) Lehnsverfassung steht im scharfen Gegensatz zu der modernen (römisch-rechtlichen) Ausbildung des strengen Privateigentums, dessen Gemeinschaftsfeindlichkeit Adam Müller stark hervorhebt. Im Gegensatz zu dieser Errungenschaft eines liberalen Individualismus stellt der „Geist des Lehnsrechts" mit seiner „Wechselwirkung zwischen der Freiheit und der Autorität" das konservative und christliche Prinzip dar[2].)

Was insbesondere den Adel betrifft (wobei ausschließlich an den Grundadel gedacht wird), so wird die völlige Irrationalität dieser sozialen Erscheinung ausdrücklich zugegeben: seine Vorzugsstellung beruht auf dem „Zufall" des „Glückes", auf der „Willkür" der „Natur".[3]) Aber eben in dieser Art der Entstehung des Adels sieht der Romantiker, ganz im Sinne des Mittelalters, das Sichauswirken eines göttlichen Ratschlusses: die Fortuna ist Gottes Schaffnerin; die „humanistisch", d. h. rein menschlich und antik-heidnisch urteilende, rationale Frage nach der virtus (als der einzigen Legitimation eines Vorranges) wird ausdrücklich abgewiesen und von den einzelnen Repräsentanten des Adels „weder Verdienst noch Industrie noch Virtuosität oder Talente" verlangt, da sie durch den staatserhaltenden „Instinkt", der ihrem Stande als solchem eigen ist und der oft besser das Richtige trifft als die „Klugheit, die oft

---

1) „Elem.", 16., 34. Vorl. 2) „Elem.", 14. Vorl.

3) Verm. Schriften I, S. 101 („Streit zwischen Glück und Industrie"); vgl. auch die dort folgenden Artikel: „Fragm. üb. den Adel" (bes. S. 113 ff., 121—140), „Grenze zwischen dem Geburtsvorzuge und dem Verdienste" (S. 144 ff.), „Vom Geburtsrecht" (S. 151 ff.), sowie die beiden hier folgenden Rezensionen (S. 156 ff., 164 ff.).

über dem Augenblick die Ewigkeit vergißt", eine Funktion von „tiefem Sinn" für „das Ganze" ausüben, durch die auch die Frage nach der „Gerechtigkeit" befriedigt wird. Nicht ein Verdienstadel im Sinne der Renaissance oder Napoleons I. — als „die Personifikation der Tugendlichkeit und der Virtuosität" —, sondern gerade der Geburtsadel[1]) — der neben dem durch sein Verdienst legitimierten Bürgertum als dem anderen, nicht minder notwendigen Stande[2]) steht — vermag die Funktion zu erfüllen, die seine besondere Aufgabe im Rahmen des Gemeinwesens ausmacht: denn die bürgerliche Gesellschaft bedarf auch „geborener Beamten", die, weil sie nicht (künstlich) „gemacht" werden, sondern aus einem gegebenen organischen Zusammenhange herauswachsen, ein unentbehrliches Glied des natürlichen Gesellschaftsorganismus darstellen. Sie haben ihr Eigentum von Gottes Gnaden, d. h. nicht durch Verdienst erworben, sondern verliehen erhalten — eben darum aber auch nur zu Lehensbesitz, um es im Namen Gottes zum Besten der Gemeinschaft zu verwalten. Mit ihrer bestimmten Funktion ist bereits das religiös-sittliche Moment der an dem Stande hangenden Verpflichtung gegeben. Nicht einen „toten Privilegienbegriff", sondern die „Idee Adel" verteidigt Adam Müller[3]) — wie das nach ihm Stahl und Ludwig von Gerlach nicht minder kräftig hervorgehoben haben. Darum ist er auch so sehr gegen die Behandlung der Grundstücke als freies Eigentum. Gerade darin, daß die Vertreter des grundbesitzenden Adels nicht als Individuen, sondern als Mitglieder einer über das vergängliche Leben des Einzelnen hinaus dauernden Familie, der sie vorstehen, als bloße Nießbraucher eines der freien Verfügung entzogenen Besitzes und als Repräsentanten des ewigen Grund und Bodens eine Funktion im Staatsleben ausüben, besteht ihr eigentümlicher Wert für dieses. Es ist der Gedanke des in der Natur Begründeten als des über das

---

1) Auch die Auffassung, daß in der Macht der Erziehung der Wert des Adels begründet liege, wird ausdrücklich abgewiesen. Auch das wäre ja eine individualistisch-rationalistische Betrachtungsweise!

2) So gehört insbesondere „in die Administration" — im Unterschied von der Ständeversammlung — „nichts als Klugheit und Talent".

3) „Elem.", 6. Vorl. — So macht er zwischen dem Adel des Ancien Régime und den Massen, die in der französischen Revolution obenaufkamen, keinen Unterschied: sie waren „beide gleichverderbt". Entsprechendes gilt überall, wo es dem Adel nur um Privilegien und Interessen zu tun ist („Elem.", 14. Vorl.).

Individuell-Menschliche hinaus Dauernden und Wertvollen, der hier zum Ausdrucke kommt. Was „von menschlicher Erfindung und Einrichtung unabhängig ist", was „im Laufe der Natur und der Jahrhunderte . . . von selbst" sich macht[1]), soll auch politisch zur Geltung kommen. Der Landbau ist der am innigsten der Natur verbundene Beruf; das Verwachsensein mit dem Grund und Boden ist aber zugleich ein hoher sittlicher Wert und die eigentlich konservative, die Bürgschaft der Dauer und des Beharrens in sich tragende Kraft des Gemeinlebens, wenn er (darin liegt die Wendung gegen Thaers „rationelle" Landwirtschaft) in Hingabe an den heiligen Grund und Boden im Dienste der Gesamtheit und nicht zum Zwecke privater Ausbeutung betrieben wird. In diesem höchsten, wahrhaft konservativen Sinne erfaßt, ist der Landbau ein von Gott verliehenes Amt, kein Gewerbe[2]), — ja: die Kirche „erhob den Landbau durch die heilige Institution des Adels zum Gottesdienste"[3]). Auch hier ist es gerade die natürliche Irrationalität, in der der eigentliche Wert verborgen liegt: gerade daß die Landwirtschaft nicht ausschließlich vom Privatnutzen geleitet wird, macht ihren Gemeinschaftswert aus: darum kann die Mobilisierung des Grundbesitzes und die Einführung der rationellen Methoden des in den Spuren von Adam Smith wandelnden Thaer, der „den Staat wie die Summe aller einzelnen Privatwirtschaften betrachtet, „nur Verderb bringen"[4]), indem sie gerade die konservativen Werte zerstört. — Der „sogenannte rationale (sündliche) Ackerbau"[5]) ist — wie aller Rationalismus — „revolutionär"[6]). Hier, ebenso wie in der revolutionären Politik, ein künstliches Konstituieren des „hochmütigen" Verstandes „mit Verachtung der heiligsten Gesetze der Natur und aller göttlichen ... Einrichtungen"[7]). Die natürliche und gottgewollte Form des Landbaus ist die monarchisch-patriarchalische im Gegensatz zu jener rationalistisch-revolutionären; und so hängt hüben wie drüben das wirtschaftliche und das politische Prinzip eng miteinander zusammen: „Die Sache des Geldes,

1) Denkschrift von 1810, a. a. O. S. 160.
2) „Die innere Staatshaushaltung", a. a. O. S. 112, 136.
3) Deutsche Staatsanzeigen I (1816), S. 87.
4) Vgl. die Zitate bei Friedrichs a. a. O. S. 135, 152f.
5) „Die innere Staatshaushaltung", a. a. O. S. 137.
6) Vgl. „Die Gewerbepolizei in Beziehung auf den Landbau", 1824, S. 8.
7) Deutsche Staatsanzeigen I, S. 229f.

des landwirtschaftlichen Gewerbes und des Repräsentativsystems ist ein und dieselbe; aber auch die Sache Gottes, der Könige und des patrimonialen und ständischen Landbaues ist ein und dieselbe"[1]). So wie im Landbau bzw. in der Agrarverfassung (als dem Ausdruck der Amtsidee) das monarchische Prinzip, die Autorität der Herrschaft, im Kleinen verwirklicht ist[2]), so nimmt auch im christlichen Staat der Herrscher als „der Repräsentant der ganzen Christenheit bei dem besonderen Staate, welchen er regiert", die ihm zukommende Stellung im Schwerpunkte des Staates ein.[3])

Die organische Gliederung des Staatsganzen soll vor allem dessen festem organischen Zusammenhalt zugute kommen, die Ausbildung des überindividuellen, des Gemeinschaftssinnes in den kleineren Kreisen der Erzeugung des Staatssinnes, des Sinnes für das Ganze. Eben der Staat als Ausdruck des nationalen Seins ist das Ziel, der Staat, der wirklich eine Gemeinschaft ist, wie sie sich aus bloßen nebeneinanderstehenden Individuen niemals aufbauen läßt, — der Staat, der „ein unsichtbares höheres Wesen" ist über den Individuen[4]), und der daher fähig ist, Hingabe und Aufopferung für eine Idee zu erwecken, zum Weggeben des Sichtbaren für das Unsichtbare bereit zu machen. In solchem Versinken der Eigensucht des Einzelnen in dem Dienste an der Gemeinschaft aber liegt ein religiöser Gedanke[5]): das Bedürfnis nach einem Ganzen über allem Einzelnen. Darum aber kann nun auch der Staat nicht der letzte und höchste Wert sein: die christliche Idee kennt die noch höheren, noch weiteren und umfassenderen Gemeinschaftsgedanken der Staatenfamilie und der Kirche. Nicht einem liberalen Kosmopolitismus, der — den Staatsgedanken negierend oder überspringend — unmittelbar über den atomisierten Individuen den abstrakten rationalen Begriff einer Menschheit setzt, redet Adam Müller das Wort, sondern jenem echt konservativen Gedanken,

1) „Die Gewerbepolizei", S. 23f.

2) „Über das Prinzip der Albertschen landwirtschaftlichen Einrichtungen", 1827, S. 253.

3) Verm. Schriften I, S. 309.

4) s. das Zitat bei Friedrichs a. a. O. S. 215 u.; vgl. „Elem.", 2. Vorl.

5) Adam Müller bezeichnet die Hingabe „der Herzen und alles geistigen Eigentums der Bürger für den Staat" geradezu als „Religion". („Elem." I, S. 166; 6. Vorl.).

der sechs Jahre nach dem Erscheinen der „Elemente" in der Idee einer Heiligen Allianz Ausdruck fand. Gerade im Interesse einer Konservation der Einzelstaaten muß ja der konservative Denker dem Expansionismus ebensogut eine Absage erteilen wie der christliche Denker, der festhält, „daß Christus nicht bloß für die Menschen, sondern auch für die Staaten gestorben"[1]), daß er der „Vermittler und Versöhner" auch für die „Nationen" geworden sei. „Die Selbsterhaltung des individuellen Staates" ist etwas Hohes, ist „Pflicht"; aber „es muß ein Gesetz geben, das noch höher ist": „einen Bund zu gegenseitiger Garantie unter den individuellen Staaten" aus dem Geist „der Religion der Gegenseitigkeit", beruhend auf gegenseitiger Anerkennung der Nationen; diese erst gibt den Staaten Dauer, indem sie nicht mehr auf wechselseitige Vernichtung zu sinnen brauchen. So kommt das wohlverstandene eigene konservative Interesse der Staaten mit dem richtigen konservativen Prinzip völlig überein. Denn die staatliche Selbstbehauptung ist überhaupt nur möglich durch die Erhaltung der übrigen, der Nebenstaaten."[2])
Aber mit der Wendung gegen eine Politik, die ihr Höchstes und Letztes in äußerer Expansion sieht, verleugnet er keineswegs seine politische Lebensphilosophie, im Gegenteil: er bleibt auch hier seiner allgemeinen Richtung getreu, die immer nur im Quale, nie im Quantum einen wirklichen Wert erblickt; die umgekehrte Auffassung, die „politische Rechenkunst" der Kabinettspolitik des 18. Jahrhunderts ist in ihrem willkürlichen Machen echter Aufklärungsrationalismus.[3]) Nicht auf das äußere, quantitative, sondern auf das innere, organische Wachstum kommt es an. Die Kriege, die aus dem wirklichen Leben der Staaten, ihrem unbewußten Drang nach lebendigem Wachstum entstehen, müssen und sollen sein: sie sind die Erzieher zur Idee der Gemeinschaft. Darum fordert Adam Müller „ein lebendiges, d. h. kriegerisches Gleichgewicht." Von einem toten „politischen Gleichgewicht" als einem bloßen Nullzustand will er nichts wissen. Nicht

1) Titel der 34. Vorl. der „Elemente". 2) 33. und 35. Vorl.
3) In diesem Sinne wendet sich die 17. Vorl. der „Elemente", wie dann die bekannte Schrift von 1810, gegen Friedrich II., den Adam Müller, bei aller Anerkennung seines Genies, mit ebenso bewußter Absicht den „Großen" zu nennen vermeidet, wie nachmals Ludwig von Gerlach.

der „ewige", der „absolute Friede oder ein absoluter Rechtszustand" soll geschaffen werden — noch weniger eine „Weltpolizei", also ein absolutistischer Polizeistaat von universalen Ausmaßen, eine Herrschaft der bloßen Macht, des Rechts des Stärkeren, statt der Gerechtigkeit und der Freiheit. Solche Ruhe wäre die des Kirchhofs. Keine „toten Schranken"! Der Weltstaat wäre Erstarrung, wäre der Tod aller lebendigen Bewegung. Diese fordert das Nebeneinander und Gegeneinander der Staaten. Aus dem Streit der Kräfte bildet sich immer von neuem das wahre und lebendige Recht „und jener lebendige Friede", der „ein unaufhörliches Friedenstiften", also dauernde Bewegtheit ist. Durch ein „gegenseitiges Regen und Dehnen der europäischen Staaten", durch ihr „gemeinschaftliches Wachstum" und ihre „gemeinschaftliche Bewegung", durch den „Umgang der Staatenindividualitäten", dieser lebendigen Individuen, „wächst" auch die „Rechtsidee" (im Gegensatz zum „Rechtsbegriff") als Ausdruck eines „gleichmäßigen Wachstums". Solche Lebendigkeit der Staaten in einem hohen Sinne aber wird durch ihre Erfüllung mit den lebendigen Ideen der Religion (im Unterschied von lebentötenden rationalen Abstraktionen) nur erhöht: den Staat „mit Religion tränken" heißt gerade ihn „beleben" und „beseelen".[1])
Auch hier soll das Prinzip der Gegenseitigkeit der Liebesgemeinschaft das des Einzelegoismus mehr und mehr ersetzen — nicht um die Liebe zum eigenen Volke auszurotten, sondern um dem Bau der christlichen Nächstenliebe die letzte Krönung und Vollendung zu geben, der aber gerade zerstört wird, wenn man dies Letzte als das Erste und Alleinige setzt. Der „bloße, reine Patriotismus" ist antikes, der rationalistische bloße Kosmopolitismus ist modernes Heidentum, — christlich ist die Verbindung des Vaterlandsgedankens und der Idee einer „rechtlichen Gemeinschaft" der christlichen Staaten Europas („und sollten es vorläufig nur zwei oder drei untereinander sein"), die Verteidigung (!) des „Nationalen" und die „Anerkennung des anderweitigen Vaterländischen und Nationalen", die „Behauptung (!) der eigenen Nationalität und die innigste Gemeinschaft unter den Staaten"[2]). So fordert es ja auch — gleich dem christlichen — der organische Gedanke, der nicht duldet, daß die umfassendere Gemeinschaft die engeren Ge-

1) „Elem.", Vorl. 4, 9, 10, 16, 33, 35. 2) „Elem.", 10. u. 35. Vorl.

meinschaftskreise zerstört, sondern im Gegenteil sich auf ihnen aufbaut als auf den Quellen der eigenen Kraft und sie pflegt. Bloße Vernunftbegriffe (im Sinne der Aufklärung) können da nichts fruchten, sondern nur „ein religiöses Verhältnis unter den Staaten"[1]. „Ein bloß philosophisches Lehrgebäude, der eitlen menschlichen Vernunft entnommen, respektiert niemand, solange er noch über Kanonen und Linienschiffe zu gebieten hat"; es wird nie hindern, daß „dem Stärkeren die Welt" gehört[2]). Alle liberalen (irreligiösen, mechanischen) Maßnahmen laufen immer nur darauf hinaus, ein „totes Gleichgewicht", d. h. einen rein mechanischen Schwebezustand, herzustellen, also ein Gleichgewicht, das jeden Augenblick wieder gestört werden und zur „Präpotenz bald der einen, bald der anderen Partei" führen kann. So im innerstaatlichen Verhältnis „zwischen Volk und Fürst", „so auch im Großen des europäischen Gleichgewichts". Mit kleinen menschlichen Künsten ist da nichts zu gewinnen, weil sie nur einen bestimmten eigenen Standpunkt verteidigen wollen; nur die Hingabe an die christliche Idee, die „ein großes vollständiges menschliches Ganzes" will, kann da helfen: denn nur sie hat ein positives Ziel im Auge, statt bloßer Prophylaxe.[3]) Wieder schwebt ein großer Gedanke des Mittelalters vor Augen — diesmal des spezifisch katholischen Mittelalters und seines Universalismus.

Die Religion soll den höheren Ausgleich zwischen den gegensätzlichen Interessen herbeiführen. Ewige Gegensätzlichkeit gehört ja zum Wesen alles Natürlichen als eines Lebendigen — die Überwindung dieser Gegensätzlichkeit ist nur möglich im Zeichen des Göttlichen. Nur das Übernatürliche kann die natürlichen Gegensätze überbrücken, nur das Absolute kann Frieden stiften, wo ewiger Krieg das Los der Welt des Relativen ist. Im Bereich des Politischen sind die Gegensätze notwendig: in der inneren wie in der äußeren Politik. Der „natürliche Widerstreit" zwischen Herrschaft und Dienstbarkeit wird versöhnt durch die unmittelbare „Beziehung auf Gott", durch die Kraft der christlichen Liebesgesinnung[4]); aber die Gegensätze in den größeren Lebenskreisen —

1) „Elem." III, S. 241 (33. Vorl.). 2) „Theologische Grundlage", VIII a. E.
3) Aus einem Aufsatz „Üb. d. Ausbildg. d. polit. Ansichten in Dtschld."; zit. in der Vjschr. „Summa" I (Hellerau 1917), S. 196f.; vgl. „Elem.", 33. Vorl.
4) „Theol. Grundl.", XI (Anf.).

im innerstaatlichen Leben der Gegensatz zwischen den Ständen, Adel und Bürgerschaft[1]), im internationalen Leben der Gegensatz zwischen den Staaten — sie können nur durch das Dazwischentreten der universalen Kirche, der Geistlichkeit als des „echtdiplomatischen apostolischen Elements", das als Repräsentation „des christlichen oder allgemein-menschlichen Elements aller Verfassungen" auf Grund des christlichen Liebesgebotes Frieden stiftet, geschlichtet werden. Nur eine geistliche Diplomatie kann, durch das Band der Religion, die Staaten verknüpfen und „alle ausschweifende Größe durch die Macht der Idee wieder in die gerechte Bahn zurückführen".[2]) Die „Notwendigkeit der geistlichen Macht, des Papstes, der Kirche", als „Grundbedingung der europäischen Föderation" ist ihm unzweifelhaft; in dieser Überzeugung reicht er, wie er selbst bemerkt, „seinem Freunde Maistre die Hand"[3]).

Ja, die „Existenz aller Throne dieses Weltteiles" sieht Müller an die katholische Sache geknüpft[4]). Der Katholizismus ist für ihn das Prinzip des Objektiven und der göttlichen Autorität und Ordnung — nur in ihm ist Sinn für Kontinuität, Tradition (damit Sinn für das Überindividuelle, der Vereinzelung Entgegenwirkende) und Sinn für Totalität —, der Protestantismus dagegen ist das Prinzip des Subjektiven und damit der Revolution.[5]) An die Stelle des

1) Theol. Grundl., XV (S. 62). Deutsche Staatsanzeigen III (1818), S. 384.

2) „Elem.", 15. Vorl.

3) Briefw. zw. Gentz u. Adam Müller, S. 323. 4) Ebda S. 302.

5) Immerhin unterscheidet Adam Müller den Protestantismus „in seiner ursprünglichen Form", in der er einen ewigen Gehalt anerkennt — indem es sich dabei um ein „wesentliches Element aller Religion" und insbesondere des Katholizismus selbst handelt —, von den unreinen „und irreligiösen Vorstellungen, die sich an den Begriff des Protestantismus angehängt haben" (Zit. bei Friedrichs a. a. O. S. 195f.; vgl. die 15. u. 16. Vorl. der „Elem."). Er unterscheidet „den alten, kräftigen Protestantismus" und „die Zügellosigkeit" seiner späteren „Ausartung", „nachdem Luthers und seiner Freunde Geist gewichen war" (Verm. Schriften I, S. 221). In einem Aufsatz von 1817 („Etwas, das Goethe gesagt hat") wird von dem „Verdienst" der Luther'schen Kämpfe ... für das christliche Dogma gesprochen (Ges. Schriften von 1839, S. 364) und von „jenem nie verloschenen Funken des Glaubens in seinem Herzen, der sich so oft zur mächtigen Flamme entzündete" (S. 371), und es wird dem die „weil absolut rationale, auch schlechthin unlutherische und irreligiöse Ansicht der Dogmen" im Aufklärungsprotestantismus treffend gegenübergestellt (S. 358).

Miteinanderseins in der Liebe setzte die Reformation das Fürsichsein in der Rechtfertigung allein durch den Glauben — eine wahnwitzige Selbstüberschätzung des Einzelmenschen, der sich über „die Gedanken einer 1½ tausendjährigen Kirche" hinwegsetzt[1]); der Gläubige erlangt aus sich selbst die Heilsgewißheit: das Ich ist alles, die Gemeinschaft nichts. Auf die gemeinschaftsfeindliche Tendenz des Protestantismus, der sich abscheidet von den weltlichen Dingen, während die Religion doch alles durchdringen soll, legt Adam Müller den Hauptakzent.

Der Protestantismus hat es nach ihm auf dem Gewissen, daß die gegenwärtigen Menschen — und selbst solche vom Range Burkes — „zweierlei Religionen" haben: ein „Privatchristentum" und ein „politisches Heidentum"; daß sie wohl persönlich, innerlich Christen sind, aber sich nicht weiter daran stoßen, daß die äußeren Verhältnisse durchaus heidnisch sind. Ja, unter dem Einfluß vermenschlichender Vorstellungen von Jesus Christus erschien seine Person wie die von ihm gelehrte Moral so sehr als ein Ausdruck des Leidens und Entsagens, daß man für die Dinge der Welt geradezu einer heidnischen Ethik, einer Ethik der Kraft und des Handelns zu bedürfen meinte. Man vergaß oder glaubte nicht mehr an den vom Tode auferstandenen und triumphierenden Christus, an Christus den Helden, der auch uns Helden sein heißt. Das Mittelalter hatte den „Weltgedanken Christus verstanden, und es widmete sich ganz dem großen Heldenwerke", das mit Christus begonnen hatte: es lebte noch ganz in jenem echt christlichen „kriegerischen Gefühl", das alles durchdringen sollte. Hier spricht jener Adam Müller, der auch an den germanisch-ritterlichen Zügen des christlichen Mittelalters (bis zum Faustrecht) sein Gefallen haben konnte. Der Protestantismus vertritt an sich — in dem „Prinzip der Freiheit und demnach der Allgegenwärtigkeit der Religion" — „ein heiliges, unveräußerliches Prinzip",

1) „Der abgesonderte Katholizismus ist versteinerter Glaube" („Elem.", 36. Vorl.). So war der Katholizismus zu Ende des Mittelalters (vgl. „Elem.", 26. Vorl.), und darin liegt eine wenigstens relative Rechtfertigung der Reformation. Darum konnte sie neben ihren „negativen" doch auch „positive Früchte" tragen (15. Vorl.). Eine bemerkenswert scharfe Kritik des mittelalterlichen Katholizimus und seines weithin „heidnischen" Geistes — findet sich in dem in der vorigen Anm. zitierten Aufsatz, S. 364 ff. Als „heidnisch" wird da vor allem auch die mittelalterliche Weltverneinung charakterisiert.

eine Idee gleich groß wie die katholische Zentralidee des Gesetzes[1]); aber sein weltgeschichtlicher Irrtum war die „Verleugnung des Mittelalters“, des „Weltausbaus des Christentums“, der „Weltherrschaft Christi“, seines „politischen Mittlertums“, des Ausdrucks der Religion in „bestimmten gesellschaftlichen Formen“ und in der „Kirche“ — an deren Stelle er eine „bloße Privatanstalt“ setzte.[1]) Indem die Reformation das Christentum zu einer nur mit den Angelegenheiten des Einzelnen sich beschäftigenden Religion machte, nahm es ihm seinen „öffentlichen Charakter“, seine „staats- und völkerrechtliche Bedeutung“, machte es aus ihm eine ausschließend häusliche Privatangelegenheit. „Aus diesem Begriff einer Privatreligion entspringt jene geheime, fürchterliche Revolution“, „die innere Revolution nämlich“, die „verderblicher“ ist als „die äußere Revolution“, die französische mit ihren Folgen — das Symptom jener.[2]) Jetzt muß man freilich die katholische Idee gegen die „katholische Welt“ selbst verfechten: denn „auch sie hat den großen Zusammenhang der Kirche mit dem Recht und dem Staat verloren“ „wie die protestantische“. Auch hier „heidnische Staaten, heidnische Rechtsbegriffe“; auch die Bekenner des Katholizismus sind „abgefallen von dem Glauben an die alte politische Majestät der christlichen Religion.“ Aber nur in diesem katholischen Gedanken des Christentums als der

---

1) Dabei ist zu beachten, daß Adam Müller an den mittelalterlichen F o r m e n der kirchlichen Weltherrschaft ausdrücklich K r i t i k übt. In der 26. Vorl. der „Elem.“ (gegen Ende) spricht er von „der in den Despotismus hinüberspielenden Regimentsform der Kirche“ des Mittelalters, „in die das erhabene Institut, weil seine Direktion in Menschenhände gegeben werden muß, wenn es lange Zeiträume hindurch besteht, ohne von n e u e m L e b e n a u f g e l o c k e r t und angefrischt zu werden, nicht anders als ausarten kann“. Eben das sind „d i e w a h r e n u n i v e r s a l h i s t o r i s c h e n F r ü c h t e d e r R e f o r m a t i o n“, eben darin liegt der „unendliche Gewinn“, den sie „für die Menschheit herbeigebracht“ hat, daß sie vieles, was „in den Zeiten vor der Reformation . . . allzu u n b e w e g l i c h geworden war, . . . a u f g e l o c k e r t u n d g e l ü f t e t hat, — wenngleich sie dann freilich dem Verhängnis verfiel, vieles gleich „abzuschaffen und aufzuheben“, was eben nur „einer W i e d e r b e l e b u n g bedurfte“ und einer Abstellung von „Mißbräuchen“ (15. Vorl.).

2) Offenbar setzt Adam Müller Renaissance und Reformation, indem er in beiden Bewegungen individualistische Tendenzen findet, in engste innere Beziehung, wie seine ganze Darstellung ergibt. So meint er denn auch, die Renaissance habe die Wirkungen der Reformation gefördert.

„weltherrlichen Religion" kann — nach dem „Abfall vom Mittelalter" — die „Rettung" liegen.[1])

Protestantische Konservative wie Stahl und Ludwig von Gerlach haben nicht minder kräftig den „öffentlichen Charakter der Religion", mindestens im innerstaatlichen Leben, gefordert, wobei sie, wenn auch nicht im Neuprotestantismus, so dooh im Luthertum noch starke Anknüpfungspunkte fanden. Adam Müller aber sieht die tatsächliche, den ursprünglichen Intentionen der Reformatoren durchaus zuwiderlaufende Entwicklung[2]), die immer mehr der Religion allen Einfluß auf das öffentliche Leben nahm, den sie im Mittelalter ausgeübt hatte, das Aufkommen des Absolutismus ermöglichte und — wie Adam Müller es sieht — dessen Zwangsanstalten notwendig machte, weil mit der Religion die Freiwilligkeit der Dienste aus dem öffentlichen Leben schwand und der Staat daher nicht mehr die früheren Freiheiten gewähren konnte.[3]) So ist ihm der Katholizismus auch die notwendige Grundlage konservativer, d. h. ständischer Freiheit; und indem dieser Freiheitsgedanke — in seinem Widerstreit gegen die absolutistischen Vergewaltigungstendenzen von oben wie von unten — vereint mit dem Gedanken der Autorität das eigentliche konservative Credo ausmacht, erscheint hiernach ein Konservativismus nur auf katholischer Weltanschauungsgrundlage möglich.

Und zwar gerade dann, wenn die natürliche Staatsauffassung (diese andere Grundvoraussetzung alles konservativen Denkens

1) „Elem.", 15., 33., 34., 36. Vorl.

2) Vgl. Friedr. Paulsen (Aus meinem Leben, Jena 1909, S. 156): „So seltsam paradox ist die Wirklichkeit. Das Luthertum, das nach der üblichen Rede die Religion in die Welt geführt . . . haben soll, hat tatsächlich zur völligen Entfremdung und Isolierung der Kirche gegen das wirkliche Leben geführt; wogegen die alte Kirche, trotz aller Überweltlichkeit, in Wahrheit sich in der Welt aufs vollkommenste heimisch gemacht hat, mit tausend Fäden das Gewebe ihres Lebens durchdringend und umspinnend." Das macht: „der Protestantismus ist die Religion des Einzelnen, der Katholizismus Volksreligion; jener sucht die Verborgenheit, dieser die Öffentlichkeit."

3) „Theol. Grundlage", VII (S. 22); immerhin wird (S. 20f.) für diese neuzeitliche Entwicklung zugleich auch die Renaissance — die humanistische Selbstvergötterung des Menschen und die kapitalistische Denkweise — verantwortlich gemacht. Vgl. auch „Elem.", 10. u. 15. Vorl., über den angeblichen Zusammenhang des Aufkommens der seelenlosen, rationalen, modernen „politischen Rechenkunst" mit der Reformation.

gegenüber allem Liberalismus als politischem Rationalismus) festgehalten werden soll. Es ist kein Zufall, daß der andere Katholik unter den führenden deutschen konservativen Denkern, daß Haller der Naturlehre vom Staat einen noch sehr viel breiteren Boden einräumen kann, ohne damit aus dem Rahmen altkonservativen Denkens herauszufallen, daß dagegen protestantische Denker wie Stahl und Ludwig von Gerlach — die sich dabei natürlich auch in bester katholischer Gesellschaft befinden können — genötigt sind, die Naturlehre vom Staat zugunsten einer Prinzipienlehre sehr stark zurückzustellen, und daß da, wo der Konservativismus ohne den festen Zaum katholischen Denkens sich der Naturlehre vom Staat verschreibt, er aufhört, im alten und eigentlichen Sinne des Wortes überhaupt noch konservativ zu sein. Wo der Protestantismus als bloße Religion der freien Innerlichkeit aufgefaßt wird, als eine Religion, die den äußeren Dingen, den Dingen der Welt kaum ein positives Interesse schenkt, ist er natürlich von vornherein unfähig, überhaupt irgendwie formgebend auf das Politische einzuwirken; wo er als Prinzip einer rein auf dem „Wort" beruhenden, jedes Kompromiß mit Natur und „Welt" verwerfenden Autorität erfaßt wird, droht er das Politische in allzu enge Fesseln zu schnüren und dem Natürlichen sein Recht zu verkürzen. Der Katholizismus ist darin, bei aller starken Betonung des religiösen Autoritätsgedankens — gerade weil bei ihm die religiöse Autorität in der Hand einer (neben den weltlichen Institutionen stehenden) geistlichen Institution liegt — elastischer. Daß diese Elastizität auch ihre Gefahren hat, wird uns an Haller deutlich, bei dem die Naturlehre vom Staat, in sich konsequent ausgebaut zu einer reinen Machttheorie, und die Lehre von der Kirche völlig auseinander treten.[1]) Dem Romantiker ist die Vermittlung der Gegensätze das Ziel alles Denkens. Von der natürlichen Freiheit und Eigentümlichkeit und ihrem Widerstreit mit natürlich gegebenen Gebundenheiten strebt er zur Einheit, wie sie nur in einem höheren Prinzip zu gewinnen ist; und eben weil er nach der Vermittlung der Werte der Freiheit mit denen der Gebundenheit trachtet, ist er konservativ. Der Staat als bloße Natur kommt — trotz der in ihm selbst ruhenden konservativen

1) Vgl. meine Ausführungen in der Festschrift für Meinecke („Deutscher Staat und deutsche Parteien", 1922), S. 351—358.

Elemente — doch nie hinaus über den ewigen Widerstreit der natürlichen Kräfte, der in der Tatsache des Lebens begründet ist und um des Wertes des Lebens willen nicht einmal weggewünscht werden darf. Die Schlichtung des Streits kann nur in einem über das Natürliche und damit auch über das Nurstaatliche hinausgehenden Prinzip gefunden werden. Dazu bedarf es der Ergänzung der Lehre vom „Recht" des Natürlichen, das als solches immer relativ ist, durch eine Lehre von einem absolut geltenden Recht. Dessen Autorität aber kann nur gegeben sein in seiner religiösen Sanktion. Im religiösen Gedanken vereinigen sich das gottgesetzte Natürliche und die gottgebotenen Prinzipien. Solcher Vereinigung aber ist die katholische Auffassung in ihrer naiveren Unbefangenheit weit leichter fähig als die immer die Schranken zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen sehende protestantische.[1]) Und diese Naturoffenheit des Katholizismus ist nicht der letzte Grund der natürlichen Anziehung, die er auf die Romantik ausübte.

---

1) Vgl. oben Anm. 2 zu S. 325.

DER STUTTGARTER BEOBACHTER ALS HOCHWÄCHTER (1830—33)

Von Ulrich Zeller.

Die Wirkung der Julirevolution war in Württemberg weniger unmittelbar als in anderen deutschen Ländern. Immerhin zeigte sich gegenüber den letzten sechs Jahren, wo die Metternichschen Methoden vorgeherrscht und eine politische Resignation erzeugt hatten, nun ein etwas freierer Zug in der Regierung und eine hoffnungvollere Stimmung in der freiheitlich gesinnten Bevölkerung; nicht wenigen erschienen die Pariser Ereignisse als der „große Wendepunkt in der Geschichte unserer Tage". [1]) Aus dieser Stimmung heraus erfolgte die Gründung des Hochwächters durch die Stuttgarter Rechtskonsulenten Gottlob Tafel und Friedrich Rödinger, zusammen mit dem Buchdrucker Joh. Gottlieb Munder.

Munder war schon im Februar 1830 um die Erlaubnis zur Herausgabe eines nichtpolitischen Tageblattes „Allgemeine Land- und Stadtpost" eingekommen. [2]) Nachdem ihm die Stadtdirektion Stuttgart bezeugt hatte, daß er „das Zeugnis eines guten Prädikats" für sich habe und wegen Verfehlung gegen die Preßgesetze noch nie in Untersuchung gekommen sei, gab ihm das Ministerium des Innern die Genehmigung unter der Voraussetzung, daß kein das In- oder das Ausland berührender politischer Artikel in dasselbe aufgenommen werde. Aber erst im Herbst kam Munder auf seinen Plan zurück; jetzt sollte sein Blatt „Der Hochwächter" heißen. Am 30. Oktober bat er das Zensurkollegium um Bestellung eines Zensors [3]); hiezu wurde vom Ministerium des Auswärtigen der Geh.

1) Hochwächter 1831, Nr. 103.

2) Staatsfilialarchiv Ludwigsburg, Minist.-Akten, Bund 748 (zit. Fil. 748).

3) Staatsarchiv Stuttgart: Auswärt. Min., Fasz. 16. Das Blatt wurde damals als „Nachtblatt" angezeigt; die erste Nummer trägt den Untertitel: Volksblatt für Stuttgart und Württemberg; von 1832, Nr. 34 ab: Volksblatt für (später: aus) Württemberg.

Legationsrat von Bilfinger bestimmt. Das entsprechende Gesuch an das Ministerium des Innern, in dem die Änderung des Titels angezeigt wurde, gab die Stadtdirektion zunächst unbeanstandet weiter, sie bekam aber nachträglich Bedenken und suchte das Erscheinen der Zeitung zu verhindern, mit der auffallenden Begründung, die unter anderen Zeitumständen erteilte Konzession könnte im Hinblick auf die Bundestagsbeschlüsse vom 1. Okt. 1819 und vom 11. Sept. 1824 jetzt Anständen begegnen.[1]) Inzwischen war jedoch die Genehmigung des Ministeriums eingetroffen, die nur den im April gemachten Vorbehalt wiederholte. So konnte die erste Nummer am 1. Dez. 1830 erscheinen.

Als verantwortlicher Redakteur zeichnete zunächst Munder, aber schon vom 9. Dez. ab trat Rudolf Lohbauer an seine Stelle. Dies veranlaßte den Stadtdirektor v. Schliz zum Einschreiten: am 13. Dez. erklärte er, vor der amtlichen Erlaubnis zu der Redaktionsänderung müsse das Blatt unter dem Namen Munders erscheinen. Obwohl die Herausgeber darauf die schon anfangs angekündigte Änderung nochmals der Stadtdirektion offiziell mitteilten, erneute diese am 14. ihr Verlangen und beschlagnahmte die unter Lohbauers Namen erschienenen Nummern. Dagegen legte Munder in einer von Tafel verfaßten Eingabe an den König Beschwerde ein: Das Verfahren der Stadtdirektion sei eine willkürliche Auslegung des Bundestagsbeschlusses vom 1. Oktober 1819, dessen § 9 nur die Nennung des Namens des Redakteurs vorschreibe. Schliz beharrte jedoch in seinem Bericht an das Ministerium darauf, daß es doch wesentlich darauf ankomme, ob der Redakteur ein In- oder Ausländer sei, ob er „bei einem Vergehen zurechnungsfähig oder der Flucht nicht verdächtig" sei, ohne übrigens besondere Bedenken gegen den neuen Redakteur zu äußern. Im Ministerium war man aber der Auffassung, daß ein Blatt „von so gemischtem und das Gebiet der Politik im engsten Sinn nur gelegentlich berührenden Inhalt" einer eigentlichen Konzession nicht bedürfe[2]); die Stadtdirektion wurde deshalb angewiesen, sie möge den Buchdrucker Munder belehren, daß eine Beschlagnahme nicht beabsichtigt gewesen sei, und der Redaktion Lohbauers kein weiteres Hindernis in den Weg legen; falls Lohbauer Ausländer sei, sei er zum Nachweis

1) Fil. 748: 29. Nov. 1830.
2) Ebd.: Gutachten des Referenten Oberreg.-Rat v. Köstlin.

seines staatsbürgerlichen Verhältnisses aufzufordern. Schliz hatte inzwischen die Beschlagnahme klugerweise selbst wieder aufgehoben, führte aber den Kampf gegen den Redakteur noch weiter, trotz der Verfügung, von der er dem Beschwerdeführer keine Kenntnis gab. Aber Munder erfuhr davon und wandte sich Anfang Januar erneut an den König mit der Bitte, die kgl. Stadtdirektion zur Eröffnung der ergangenen Verfügung anhalten zu wollen. Das eigenmächtige Vorgehen der Stadtdirektion brachte das Ministerium in Harnisch; es verlangte innerhalb 24 Stunden eine Erklärung[1]), weshalb die vor 16 Tagen ergangene Verfügung noch nicht mitgeteilt worden sei, und fügte bei: „ihr ganzes Betragen in vorliegender Sache erregt den Argwohn, daß sie für die Herausgabe des Hochwächters absichtlich Schwierigkeiten herbeizuführen suche, durch die jedoch, wenn sie im Gesetz nicht begründet und folglich unhaltbar sind, nur sie und am Ende auch die höhere Stelle compromittirt wird." Schliz antwortete erst nach vier Tagen, legte umständlich dar, was er über die Staatszugehörigkeit Lohbauers ermittelt habe, und ließ es unentschieden, ob er als Inländer oder als Ausländer zu betrachten sei. Hierüber konnte freilich kaum ein Zweifel bestehen: Lohbauers Vater war als württembergischer Hauptmann 1809 gefallen, auch sein Großvater, wenn auch von Geburt Speyrer Bürger, war schon in württembergischen Diensten gestanden. Das Ministerium entschied denn auch, daß die Redaktion Lohbauers nicht zu beanstanden sei[2]), die Stadtdirektion ließ sich zur Mitteilung wiederum fünf Tage Zeit.[3]) Vom 20. Januar 1831 zeichnet Lohbauer wieder als verantwortlicher Redakteur.

Inzwischen hatte sich die Abonnentenzahl des neuen Blattes, das, anfangs in Oktavformat und kleinem Umfang, sechsmal wöchentlich erschien, von Woche zu Woche gehoben.[4]) Der Turm der Stuttgarter Stiftskirche, der den Kopf der Zeitung schmückte, sollte das Symbol sein für die aus hoher Warte gehaltene Umschau im ganzen Land. Die erste Nummer kündigte sieben Fachwerke an: einen immerwährenden Kalender (kurze, manchmal anzügliche Notizen aus der württembergischen Geschichte), Aufsätze, „die das Gemeinnützige vom hohen und niederen Rang besprechen," Stadt- und Landschau, Wegweiser (Wissenschaft und Kunst),

1) Fil. 748 8. Jan. 31. 2) Ebd.: 14. Jan. 31.
3) Hochw. 1831, Nr. 76. 4) 12. Dez.: 500, 21. Dez.: 600, 27. Febr.: 1300.

Ausland, Turnierplatz („dessen Schranken sind geöffnet für jeden guten und ehrlichen Streit mit offenem oder geschlossenem Visier") und Feierabend. Nach der damals üblichen, freilich durchaus nicht klaren und darum dehnbaren Auslegung des Wortes „politisch" war der Hochwächter keine politische Zeitung[1]). Ein ministeriales Gutachten[2]) nannte ihn ein „zwar der Politik nicht ganz fremdes, aber auch nicht rein politisches, sondern nach den in seiner ersten Nummer aufgeführten sieben Fachwerken als ein politisch-literarisch-artistisch-öconomisches Conversationsblatt sich charakterisierendes Blatt." Neben den Herausgebern Tafel und Rödinger, die den Idealen ihrer burschenschaftlichen Vergangenheit[3]) treu geblieben waren und rege mitarbeiteten, wurde Rudolf Lohbauer[4]) die Seele des Unternehmens. Eine kraftgenialische Natur, hochbegabt, aber unstät, der Freund Waiblingers und Mörikes (der ihn im Maler Nolten als Larkens zeichnete), war Lohbauer mehr Künstler als Politiker, aber bei seinem sprudelnden Wesen, seiner Vielseitigkeit und seiner gewandten Feder zum Journalisten berufen und als Mann der Freiheit, der für sein Recht unentwegt zu kämpfen bereit war, auf diesem Redaktionsposten in seinem Element. Auch seine künstlerischen Neigungen kamen dem Blatt zugute: er schrieb ausgezeichnete Theaterkritiken. Übrigens gingen die Interessen des im ersten Jahr neben ihm tätigen Wilhelm Zimmermann nach derselben Richtung; beide veröffentlichten nicht selten Gedichte in ihrem Blatt. Auch der Versuch, künstlerische Beilagen einzuführen, sowie der Aufruf zur Gründung eines württembergischen Altertumsvereins sind für die beiden charakteristisch. Aber der Nachdruck lag doch von Anfang an auf dem politischen

1) Hochw. 1831, Nr. 258: In Teutschland werden, seltsam genug, vorzugsweise nur diejenigen Zeitblätter „politische" genannt, welche sich hauptsächlich mit auswärtiger Politik befassen". Vgl. Hochwächter ohne Censur (s. diese Studie S. 339, 342), S. 155.

2) Fil. 748 (Köstlin).

3) Beide waren 1825 zu Festungsstrafen verurteilt worden und wurden deshalb, trotz erfolgter Begnadigung, 1833 aus dem Landtag ausgeschlossen (Adam, Ein Jahrhundert württ. Verfassung, 1919, S. 45). Nach dem Bericht der Stadtdirektion vom Juni 1832 (Fil. 748) schrieben sie vorwiegend die politischen und staatsrechtlichen Aufsätze. Regelmäßige Redaktionssitzungen sicherten die Zusammenarbeit.

4) R. Krauß, Schwäb. Literaturgesch. II, 1899, S. 172f. — W. Lang, Rudolf Lohbauer in Württ. Viertelj. f. Landesgesch. N. F. 5 (1896), S. 149—188.

Gebiet. Indem der Hochwächter die Anmaßung und Willkür mancher Beamten brandmarkt und alles bekämpft, was mit konstitutioneller Regierung nicht vereinbar ist, übt er eine bald gefürchtete Kontrolle aus, zieht sich Feinde zu, hat aber auch die Genugtuung, daß rasch weite Kreise des Volkes in ihm ihren Anwalt erkennen, sowie daß manche solcher Mißstände abgestellt werden. Neben der Ständeversammlung soll die Zeitung das Organ der öffentlichen Meinung und der fortschreitenden konstitutionellen Entwicklung sein; darum läßt sie möglichst viele, auch widerstreitende Ansichten zu Wort kommen und wird manchmal „gleichsam zu einem Sitzungssaal, in dem der Hochwächter nur den Vorsitz führt"[1]); die Wahrheit soll herausgestellt werden, der Austausch der Meinungen eine Aussöhnung zustandebringen.[2]) Gegenüber der Vielschreiberei und Umständlichkeit besonders in der Verwaltung tritt er für Vereinfachung ein, fordert z. B. die Aufhebung der Kreisregierungen, er nimmt sich nachdrücklich der Bauern an, die z. T. noch unter einer kaum verhüllten Leibeigenschaft zu leiden haben, sucht das staatliche Verständnis des Volkes zu heben, überhaupt die Volksbildung, weshalb er auch eine Besserstellung der meist noch unwürdigen Lage der Volksschullehrer verficht, er nimmt zu Steuern, wirtschaftlichen, rechtlichen und Verfassungsfragen immer wieder das Wort in einer Reihe von gut orientierenden Aufsätzen in klarer, volkstümlicher Sprache, er bleibt auch in der Kritik nicht in der Verneinung stehen. Seine Haltung ist entschieden, aber durchaus loyal, auf Durchsetzung eines richtig konstitutionellen Regimes im Rahmen der bestehenden Verfassung gerichtet.[3]) Freilich erscheinen ihm alle Maßnahmen zur Unterdrückung der öffentlichen Meinung als das bedeutsamste Hindernis eines gegenseitigen Verständnisses von Regierung und

1) Hochw. 1831, Nr. 328.

2) 1831, Nr. 28, 268. Daß von den zahlreichen Korrespondenten im Land auch gelegentlich ein nicht voll begründeter Vorwurf vorgebracht wurde, war nicht zu umgehen, begründete aber die Abneigung vieler Beamten gegen das Blatt.

3) E. Schneiders Angabe (Württ. Gesch., 1896, S. 500), daß der Hochwächter von Anfang an republikanische Ziele verfolgt habe, trifft nicht zu. Auch als sich der Gegensatz zur Regierung im Lauf des Jahres 1832 verschärft, ist der Ton des Blattes nie so radikal wie etwa beim Westboten oder dem constit. Deutschland (vgl. J. R. Mucke, Die politischen Bewegungen in Deutschland von 1830—35 I, 1875, S. 76 ff).

Volk. Deshalb sieht er in der Zensur eine dem wahren Staatsinteresse zuwiderlaufende Maßnahme und tritt energisch für Preßfreiheit ein. Schon in den ersten Wochen begründet eine Artikelreihe ihre Notwendigkeit und das Recht darauf. Aber trotz grundsätzlicher Ablehnung der Zensur erkennt er auch an, daß ihm die württembergische Regierung doch bisher durch die Zensur keine solche Fessel angelegt habe, die ihn genötigt hätte, die Wahrheit zu verschweigen. Diese Haltung trug ihm bald Angriffe des 'Niederrheinischen Kuriers für das constitutionelle Teutschland' ein, der seine freisinnige Gesinnung anzweifelte und ihn regierungsfromm schalt. In seiner gründlichen Erwiderung[1]) wahrte der Hochwächter seinen Standpunkt, ließ ausdrücklich dem Ministerium die Gerechtigkeit widerfahren, durch mehrfache Abhilfe gerügter Missbräuche die öffentliche Stimme anerkannt zu haben, und erklärte sich entschieden gegen die Tendenz, die Männer der Regierung von vornherein als Feinde des öffentlichen Wohles hinzustellen. Freilich trieb recht bald die infolge von Bundesbeschlüssen verschärfte Zensurpraxis den Hochwächter zu einem immer schärferen Kampf gegen die Zensur. In diesem Kampf zeigte das Ministerium des Innern noch am meisten das Bestreben, die Verfassung zu wahren und Rücksicht auf die öffentliche Meinung zu nehmen, die ihm unterstellten Behörden, Kreisregierung und Stadtdirektion nehmen aus Bureaukratismus, das Ministerium des Auswärtigen aus Rücksicht auf Bundesbeschlüsse eine feindlichere Haltung ein. Der Zensor aber unterstand dem letzteren und wurde außerdem von König Wilhelm streng überwacht, dessen Liberalismus damals schon längst einer vergangenen Epoche angehörte.

In dem Erlaß des Ministeriums des Auswärtigen vom 2. Oktober 1819 war u. a. bestimmt worden, daß eine Zensurlücke nicht durch leeren Raum oder durch Gedankenstriche kenntlich gemacht werden dürfe. Da sich Lohbauer um dieses Verbot nicht kümmerte, ließ ihn der Minister des Auswärtigen, Graf Beroldingen, am 28. Juni 1831 darauf hinweisen.[2]) Er bescheinigte die Eröffnung, erklärte aber dann im Hochwächter, er werde sich an dieses Verbot nicht halten, da die Bundesbeschlüsse von 1819, durch die allein die verfassungsmäßige Preßfreiheit beschränkt werde, ein solches Verbot

1) Hochw. 1831, Nr. 95 bis 97.

2) Staatsarch.: Auswärt. Min., Fasz. 16.; Fil. 748.

nicht enthalten. Von der Stadtdirektion auf Befehl Beroldingens deshalb vernommen, erklärte Lohbauer[1]), die Lücken seien schon deshalb nicht zu umgehen, da es meist an Zeit oder an Stoff fehle, sie auszufüllen; er fühle sich dazu aber auch gar nicht verpflichtet, da er keinen anderen als verfassungsmäßigen Gehorsam schuldig sei. Er kündigte zugleich an, daß er eine Beschwerde beim Geheimen Rat einreichen und, falls er dort sein Recht nicht finde, sich an die Stände wenden werde. Wenn sich die Stadtdirektion damit tröstete, in dem Entschluß zur Beschwerde liege das „Anerkenntnis, neben diesem ordnungsmäßigen Weg nicht auch noch den der Selbsthilfe betreten zu dürfen," so war sie im Irrtum. Lohbauer blieb bei seinem bisherigen Verfahren; zudem sprach er sich im Hochwächter nochmals über die Beschränkung der Preßfreiheit aus[2]) und reichte eine Beschwerde wegen einer Anzahl von Durchstrichen des Zensors ein.[3]) Diese wurde abgewiesen, dagegen erreichte seine Beschwerde über das Verbot der Zensurlücken ihre Absicht durchaus: der Geheime Rat beantragte in einem Gutachten an den König[4]) die Aufhebung dieses Verbots. Ein Verfahren wegen seiner Nichtachtung des Verbots wurde nicht eingeleitet, und selbst die unverfrorene Bitte Lohbauers in seinem Rekursschreiben, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen, die ihm früher wiederholt die Beobachtung jenes Verbots auferlegt hatten, tat der Geheime Rat in der milden Form ab[5]), daß sie „vor den königlichen Geheimenrat nicht geeignet erscheine." Der Grund für diese Milde war, daß das Ministerium des Innern fürchtete, ein Verfahren gegen den Redakteur würde die Erörterung der Verfassungsmäßigkeit des Verbots aufrollen und das gerichtliche Urteil darüber „würde, wie kaum zu bezweifeln sei, in einem für das Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten unangenehmen Sinn ausfallen."[6]) Graf Beroldingen freilich war über diesen Ausgang ärgerlich: bis zur Aufhebung des Verbots liege eben doch ein strafbarer Ungehorsam gegen die Anordnung vorgesetzter Behörde vor. Aber der König trat der Auffassung des Innenministeriums bei. Immerhin zog man nun dort in Erwägung, ob der Hochwächter

1) Fil. 748. 2) Hochw. 1831, Nr. 196, 197, 205.
3) Staatsarch.: Auswärt. Min., Fasz. 16 (27. Juli 31).
4) Fil. 748: 17. Sept. 31. 5) Ebd.: 7. Okt. 31.
6) Ebd.: 14. Okt. 31 an den König.

nicht den von einer königlichen Konzession abhängigen politischen Zeitungen zuzuzählen sei. Vorläufig ließ man ihn noch ziemlich unbehelligt. Als die allgemeine Polenbegeisterung einsetzte, der er ebenso wie andere Zeitungen[1]) huldigte, strich der Zensor manche Stellen weg, aber im allgemeinen wurde die Zensur im Jahr 1831 unter Bilfinger nicht allzustreng gehandhabt.[2]) König Wilhelm war bald mit dem Zensor unzufrieden; wegen einer gegen den berüchtigten Hennenhofer gerichteten scharfen Einsendung aus Baden[3]), die er hatte passieren lassen, erhielt Bilfinger eine Ordnungsstrafe mit der nachdrücklichen Ermahnung, sein Amt mit mehr Strenge und Umsicht auszuüben[4]); dieselbe Ermahnung wurde schon drei Wochen nachher wiederholt. Als wegen einer weiteren badischen Einsendung Klage erhoben wurde[5]), stellte sich heraus, daß der Buchdrucker Munder von der betreffenden Nummer etwa 350 Stück gedruckt und verschickt hatte, ohne die Entscheidung des Zensors abzuwarten. Munder wurde deshalb wegen Umgehung der Zensur zu einer Geldstrafe verurteilt[6]), was sich noch mehrmals wiederholte. Auch wegen einiger Klagen von Angegriffenen hatte sich das Blatt vor Gericht zu verantworten.[7])

Das Verhältnis zur Regierung änderte sich, je mehr der Hochwächter von seiner ursprünglichen Meinung, der König sei liberaler als seine Beamten, abkam und vielmehr in ihm ein Hindernis der konstitutionellen Entwicklung erblickte. Infolge der Wahlbewegung Ende 1831 wurde das Verhältnis gespannt. Der Hochwächter sah es als seine besondere Aufgabe an, die Vorbereitung der Wahl der Vaterlandsfreunde in die Hand zu nehmen. Fast jede Nummer brachte Artikel über die Aufgabe des künftigen Landtags, Aufklärung über das Wahlverfahren, Empfehlung von Kandidaten, Bildung von Wahlvereinen, Aufdeckung von Wahlumtrieben usw. Tatsächlich gelang es, das Volk für diese Wahl viel stärker als bei der vorangegangenen zu interessieren. Daran ebenso wie an dem Wahlausfall konnte sich der Hochwächter ein wesentliches Ver-

1) Vgl. Elben, Geschichte des Schwäb. Merkur, 1885, S. 59.
2) Hochwächter ohne Censur S. 9. 3) Hochw. 1831, Nr. 163, 164.
4) Staatsarch.: Kabin. Akten III, 11., Fasz. 314.
5) Ebd. (Hochw. 1831, Nr. 180).
6) Fil. 748. Sein Rekurs wurde nach längerem Hin und Her am 14. März 1832 vom Geheimenrat abgewiesen.
7) Hochw. 1831, Nr. 252.

dienst zuschreiben. Aber die Haltung der Regierung während und nach den Wahlen ließ ihn öfter Zweifel an der konstitutionellen Gesinnung äußern; auch die Presse, klagte er, habe nicht einmal den Spielraum, den ihr die Bundesgesetze eingeräumt haben.[1]) Aus dem Rundschreiben des Ministeriums des Innern las das Blatt die Absicht einer geistigen Wahlbeherrschung[2]) heraus. Doch war das Innenministerium (Kapff) im ganzen zurückhaltend, dagegen riß dem König bald die Geduld: ein Artikel im Dezember erfüllte ihn mit „höchster Indignation"[3]) über Redaktion und Zensor, dem letzteren wurde wenige Tage darauf die Zensur des Hochwächters abgenommen und sie dem Legationsrat v. Linden übertragen[4]), dem zugleich eingeschärft wurde, ja keinerlei politische Nachricht passieren zu lassen. Und wenn die Herausgeber am Ende des Jahres mit Befriedigung feststellten[5]), daß das Blatt eine Verbreitung gefunden habe, wie man sie anfangs kaum hoffen durfte, und gegenüber den Stimmen, die ihm sein baldiges Ende vorhersagten, erklärten, es werde mit erneuter Kraft seine Bahn verfolgen, so brachte das Jahr 1832 doch wesentliche Erschwerungen und einen immer heißeren Kampf gegen die Zensur.

Ein Vorstoß Lohbauers, der in einer Eingabe an den Geheimen Rat[6]) nicht bloß, wie schon oft, über einzelne Durchstriche des Zensors sich beschwerte, sondern auch die Aufhebung der Zensur „als eines mit dem klaren Buchstaben der Verfassung unvereinbaren Instituts" forderte, hatte natürlich keinen Erfolg. Dagegen brachte eine Stellungnahme der Frankfurter Bundesversammlung bald sämtliche Behörden gegen ihn in Bewegung. In der Sitzung vom 26. Januar 1832 wies der Braunschweigische Bundestagsgesandte auf einige Stellen des Hochwächters hin[7]), die, wie sich

1) Hochw. 1831, Nr. 296.

2) Ebd., außerdem Nr. 298f., 304, 312. Vgl. dagegen Adam a. a. O. S. 36f. In Frankfurt, in den Kreisen des Bundestags, machte das Rundschreiben einen „guten Eindruck" (Bericht des Gesandten v. Trott an Graf Beroldingen 11. Nov. 31. Staatsarch.: Deutscher Bd., Fasz. 3).

3) Kabin. Note vom 7. Dez. 31: „S. K. M. wüßte in der Tat nicht, ob Höchstsie mehr über die Frechheit der Redaktion des Hochwächters, die sich dergleichen Drohungen erlaubt, oder über die Taktlosigkeit des Zensors, der dieselben passieren lassen kann, erstaunen solle." (Staatsarch.: Kabin. Akten III, 11, Fasz. 314.)

4) Ebd.: 14. Dez. 31.

5) Hochw. 1831, Nr. 328.

6) 19. Nov., 22. Dez. 31, 12. März 32 (Staatsarch.: Auswärt. Min., Fasz. 16).

7) Ebd.

nun herausstellte, von der Zensur gestrichen worden und in den württembergischen Nummern nicht, dagegen in zwei nach Frankfurt gekommenen Exemplaren enthalten waren. Beroldingen verlangte unverzügliche Bestrafung[1]) und bat das Ministerium des Innern um Äußerung, wie einer Wiederholung vorgebeugt werden könnte; in einem zweiten Schreiben wurde gebeten, die Kreisregierung auf das Beschwerende dieses Vorgehens besonders aufmerksam zu machen. Der Ministerialreferent Köstlin schrieb daher an diese[2]), die Redaktion mache sich hier „einer Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit in derjenigen Weise schuldig, welche unsere strafrechtliche Praxis gewöhnlich mit dem Namen Unbotmäßigkeit bezeichnet". Die Gesandten in München, Karlsruhe, Frankfurt wurden angewiesen, die dortigen Exemplare zu vergleichen[3]), was indes ein negatives Ergebnis hatte. Alle Behörden schrieben Berichte und machten Vorschläge. Der König verfügte[4]), künftig habe der Redakteur die zensierten Druckbogen persönlich beim Zensor in Empfang zu nehmen und in seiner Gegenwart zu unterschreiben. Dagegen hatte die Zensurkommission Bedenken: ohne Zwangsmittel werde Lohbauer sich dem nicht unterwerfen, zudem sei „die tägliche persönliche Berührung mit Leuten von solcher Stirne auch für den Censor eine fatale Zugabe".[5]) Der König zog daraufhin seine Verfügung zurück, sprach aber sein Mißfallen darüber aus[6]), „daß die Behörden gegen die Redakteure dieser Oppositionsblätter, die sich ihres Orts die größten Frechheiten und Gesetzwidrigkeiten erlauben, mit allzu großer Schonung und Furchtsamkeit zu Werke gehen, die gegen dieselben nothwendigen Verfügungen und Maaßregeln, um sie in den gesetzlichen Schranken zu halten, nicht mit dem erforderlichen Nachdruck und Eifer fördern, und dadurch dem durch die Umstände gebotenen Zwecke, der Anmaßung und Unverschämtheit dieser Menschen Gränzen zu setzen, und die Vollziehung der bestehenden Gesetze zu sichern, Eintrag thun, während doch die Erfahrung bisher nur allzusehr bewiesen habe, daß man diesen Zweck nur durch schleunige und wirksame Mittel,

1) Fil. 748. 2) Ebd.
3) Staatsarch.: Auswärt. Min., Fasz. 16. 4) Fil. 748.
5) So im Konzept, im Original steht statt Stirne: Handlungsweise (Staatsarch.: Auswärt. Min., Fasz. 16).
6) Fil. 748.

durch Festigkeit und Strenge auf entsprechende Weise erreichen könne".

Es war natürlich, daß sich nun die Kreisregierung bemühte, alles Gravierende gegen den Hochwächter zusammenzustellen. Das Ergebnis ist trotzdem gering. Der Verdacht einer absichtlichen Verbreitung von Nummern mit zensierten Stellen wird beruhen gelassen, dagegen wird der Buchdrucker Munder schuldig befunden einer Umgehung der Zensur in drei Fällen und einer Unbotmäßigkeit gegen spezielle Verbote der Zensurbehörde. Einer der Fälle lag über ein Jahr zurück: in einer Anzeige in Nr. 87 vom 11. März 1831 hatte der Hochwächter hinter das Wort „König der Niederlanden" ein eingeklammertes Fragezeichen gesetzt, das der Zensur nicht vorgelegen hatte![1]) Lohbauer wurde als der intellektuelle Urheber und Teilnehmer an der Unbotmäßigkeit bezeichnet, außerdem habe er sich einmal eine Täuschung des Zensors zu Schulden kommen lassen, indem er einen Artikel aus einer anderen Zeitung mit den Zensurstrichen abgedruckt habe. Beide wurden zu Geldstrafen verurteilt, Munder außerdem mit dem Entzug seiner Buchdruckereikonzession bedroht.

Daneben liefen noch eine Anzahl anderer Klagen, vorwiegend wegen Einsendungen in der Wahlzeit, einmal wurde auch eine vierwöchige Festungsstrafe gegen Lohbauer ausgesprochen.[2]) Schließlich wurde dem Hochwächter die Auflage gemacht[3]), innerhalb 14 Tagen die landesherrliche Konzession nachzusuchen, da er kein unpolitisches Blatt mehr sei, vielmehr vorzugsweise teils in räsonnierenden, teils erzählenden Darstellungen politische Gegenstände behandle. Eine Vorstellung Lohbauers wurde vom Ministerium abgelehnt, da der Erlaß auf einer königlichen Entschließung beruhe. Darauf legte er Rekurs beim Geheimen Rat ein, der ihn abwies. Ein letzter Vorstoß Lohbauers — gleichzeitig liefen noch mehrere andere Beschwerden von ihm — war ein in die Form einer Anfrage gekleideter Protest gegen die unvollständige Besetzung des Geheimen Rats in der entscheidenden Sitzung. Aber die Antwort gab keine Handhabe zur

1) Das Strafwürdige lag in der Anzweiflung, ob die Vereinigung von Holland und Belgien noch bestehe. Vgl. Hochwächter ohne Censur S. 10 f.

2) Hochw. 1832, Nr. 43. Die Strafe wurde vom Obertribunal in eine Geldstrafe umgewandelt. Hochw. 1832, Nr. 183.

3) Fil. 748 (3. Mai 32).

Anfechtung. Zahlreiche Zuschriften aus dem Land forderten ihn auf, im Interesse der Erhaltung des Blattes um die Konzession einzukommen, aber unter Vorbehalt. So entschloß er sich zu der Eingabe. Die juristische Fakultät Tübingen, die er um ein Gutachten über die Verfassungsmäßigkeit anging, wich dem Konflikt aus; sie fragte beim Ministerium des Innern an und gab dann zur Antwort, sie sei infolge der Bestimmungen ihrer Statuten außerstande, das Gutachten abzugeben.[1])
Inzwischen beschäftigte ein neuer Fall die Federn der Behörden. Der Zensor v. Linden übte sein Amt in immer größerer Härte und in völliger Willkür aus. Es war nicht übertrieben, wenn Tafel in seiner Rekursschrift von 1838 berichtet, im Frühjahr 1832 sei der Mißbrauch der Zensur so drückend geworden, daß im Hochwächter selbst die ruhigsten Abhandlungen über Stadtratswahlen u. ä. durchstrichen wurden und in manchen Nummern außer leeren Spalten nur noch einige Anzeigen standen; während die vielen dagegen erhobenen Beschwerden nur ausnahmsweise einen Erfolg hatten, liefen von vielen Seiten, besonders von Abgeordneten, Aufforderungen an den Redakteur ein, ihnen Abschriften der Zensurstriche mitzuteilen, um sich aus eigener Wahrnehmung von dem Grund dieser exorbitanten Maßregeln überzeugen zu können. Im Leserkreis mußte ein falscher Eindruck entstehen, der das Dasein der Zeitung bedrohen konnte. Da holte Lohbauer zu einem Schlag aus, der das ganze Zensursystem treffen sollte: am 5. Juni kündigte er in seinem Blatt an, er werde die vom Zensor gestrichenen Stellen in einem 20 Bogen starken Band, der deshalb der Zensur nicht unterworfen sei, herausgeben und den Lesern unentgeltlich zur Verfügung stellen, um sie für die vielen weißen Stellen zu entschädigen, sowie um der Öffentlichkeit Gelegenheit zu geben, sich ein Urteil über das Zensurverfahren zu bilden. Die Stadtdirektion legte zwei Tage nachher der Kreisregierung die Entscheidung vor, ob dadurch „ein Attentat zur Herausgabe verbotener Druckschriften" verübt worden sei. Die Kreisregierung hielt den Versuch einer strafbaren Unbotmäßigkeit für vorliegend. Das Ministerium des Innern sah den Fall ruhiger an: wahrscheinlich werde die angekündigte Schrift den Repressivbestimmungen des Preßfreiheitsgesetzes unterliegen, so daß die Polizei nach Erscheinen ihre Verbreitung zu hemmen hätte.[2])

1) Hochw. 1832, Nr. 168. 2) Fil. 748.

Die von Tafel verfaßte Eingabe Lohbauers an den König[1]), in der er um die Konzession bittet, ist für ihre Verfasser charakteristisch. Sie geben ungescheut ihrer Überzeugung Ausdruck, daß die ihnen auferlegte Verpflichtung mit dem verfassungsmäßigen Recht auf Preßfreiheit nicht vereinbar sei; auch sei der Hochwächter kein eigentlich politisches Blatt, aber nachdem die deshalb unternommenen Schritte erfolglos geblieben seien und der Begriff „politisch" von der Zensur immer mehr ausgedehnt werde, so bleibe dem Redakteur keine andere Wahl, und er bitte unter Vorbehalt seiner verfassungsmäßigen Rechte um die Konzession.
Der längere Beibericht der Stadtdirektion zählte die verschiedenen Bestrafungen von Drucker, Redakteur und Herausgeber auf und gab über Lohbauer das Urteil ab, daß eine teilweise mangelhafte Erziehung und aufgeregte Phantasie ihn zur Übertreibung in seiner Journalistik führe, während ihm eine bessere Anlage des Gemüts nicht abgesprochen werde. Die Regierung hatte schon im März eingehend darüber beraten[2]) und Genehmigung beschlossen; man ging davon aus, daß der Hochwächter den Höhepunkt seiner politischen Bedeutsamkeit bereits überschritten habe und daß bei Ablehnung die Herausgeber eine andere in neuerer Zeit erteilte Konzession für sich benutzen würden; schließlich sei überhaupt neuerdings die Verwilligung der nachgesuchten Zeitungskonzessionen zur Regierungsmaxime gemacht worden.[3]) Aber der Referent im Ministerium des Innern, Köstlin, hob in seinem Gutachten an den König noch besonders hervor, daß die Abhängigkeit der Herausgabe politischer Zeitungen von der landesherrlichen Konzession in keinem öffentlich verkündigten Gesetz direkt ausgesprochen sei, weshalb selbst wohlgesinnte Beurteiler ihre Verfassungsmäßigkeit in Zweifel zögen. Das öffentliche Urteil werde daher wesentlich durch die Entscheidung beeinflußt: bei Verweigerung werde der Schein einer unterdrückenden Maßregel erweckt, bei Genehmigung sei die rechtliche und unbefangene Gesinnung der Regierung offenkundig. Die Genehmigung des Königs erfolgte am 27. Juni; nach 14 Tagen hatte sie den Weg über Ministerium des Innern, Kreisregierung, Stadtdirektion bis zum Redakteur zurückgelegt. Der Zensor, von Beroldingen rascher benachrichtigt, ließ ihm die Mitteilung schon früher

1) Fil. 748: 20. Juni 32. 2) Ebd.
3) Vgl. Adam a. a. O. S. 35.

zukommen; als aber Lohbauer sie in den Hochwächter setzen wollte, strich es Linden durch und ließ ihm sagen, das passe nicht.[1])
Der Übereifer dieses Zensors, über den selbst der Geheimratspräsident v. Maucler urteilte, daß ihn „eher der Vorwurf zu großer Strenge als der einer instruktionswidrigen Gelindigkeit" treffe[2]), brachte Lohbauers Kampfnatur zu stürmischer Aufwallung. Der Revolutionär erwachte in ihm. Überzeugt von der Verfassungswidrigkeit der Zensur[3]) führt er den Kampf um die Preßfreiheit nun als Kampf gegen die reaktionäre Regierung. Beschwerde um Beschwerde geht an das Ministerium und wird abgewiesen, dem Zensor sucht er seine oft kleinliche Handhabung mit kleinen Bosheiten heimzuzahlen[4]), außerhalb seiner Redaktionstätigkeit tritt er agitatorisch auf, er wirkt begeistert mit beim Hambacher Fest, das er im Hochwächter als das erste deutsche Volksfest feiert, er ist bei den ersten Vorbereitungen der Koseritzschen Verschwörung beteiligt. Wenn trotzdem die Haltung des Blattes besonnen blieb, so war dies wohl mehr den Mitherausgebern zu danken; Lohbauer selbst erklärte einmal offen vor der Stadtdirektion, ohne Rücksicht auf sie würde er überall und durchgängig die Zensur umgehen[5]); manchmal ging er auch tatsächlich weiter, als den anderen lieb war.[6])
Aber auch die Maßnahmen der Regierung drängten die Zeitung in entschiedene Opposition; die Nichteinberufung des neugewählten Landtags, das Verbot der Wahlvereine, die Boller Erklärung, die Adressen an den König, das Versammlungsverbot, die Polenfeiern— zu alledem mußte der Hochwächter Stellung nehmen als Stimmführer der liberalen Bewegung, die durch die Wahlen in Fluß gekommen war und seitdem mächtig durchs Land ging. Bald führte die zähe Grundsätzlichkeit und juristische Schärfe Tafels und Rödingers, bald die flammende Begeisterung und beißende Ironie Lohbauers das Wort; die packende Form des Zwiegesprächs, die Lohbauer trefflich beherrschte, sicherte ihm die Aufmerksam-

1) Hochwächter ohne Censur S. 120f.
2) 12. Sept. 1832 (Staatsarch.: Kabin. Akten III, 11, Fasz. 314).
3) Vgl. Antrag Schott (Adam a. a. O. S. 48) und die Zuschrift des Prokurators H. Georgii (Eßlingen) im Hochw. 1832, Nr. 135.
4) Indem er z. B. der Unterschrift des Redakteurs und Druckers beifügte: „Zensor: Baron v. Linden". Vgl. Hochwächter ohne Censur S. 40.
5) Ebd. S. 54.
6) Äußerung Rödingers in einem Schreiben vom 25. Mai 1838 (Fil. 748).

keit seiner Leser. Die Bundesbeschlüsse vom Juni und Juli 1832 steigerten die allgemeine Erregung; die beschwichtigende Erklärung der Regierung blieb ohne Wirkung. Die Sorge um die bedrohte Verfassung und gefährdete Freiheit rückte alle Fragen unter diesen Gesichtswinkel: der Weg zur deutschen Einheit, für die der Hochwächter von Anfang an eintrat, könne nur die Freiheit sein; deutsch und konstitutionell sei gleichbedeutend; solange Österreich und Preußen keine konstitutionellen Staaten seien, stehe uns Frankreich näher als sie.[1]) Auch die Frage des Zollvereins mit Preußen wurde von hier aus beurteilt: neben wirtschaftlichen Bedenken veranlaßte das politische Mißtrauen gegen Preußen den Hochwächter zur Ablehnung, doch ließ er auch befürwortende Stimmen zu Worte kommen.

Die neu erworbene Eigenschaft einer politischen Zeitung sollte der Hochwächter nicht lange genießen. Die Zensur war zwar etwas erleichtert, aber immer noch streng genug. Andererseits unterlag nun das Blatt einer Steuer, die sich bei seinem Abonnentenstand von ungefähr 3000 auf etwa 1000 fl. jährlich belief.[2])

Ende August erschien der angekündigte Zensurlückenband „Der Hochwächter ohne Censur", gedruckt in Pforzheim bei K. F. Katz. Er stellte nicht nur die Zensur v. Lindens, sondern die ganze Einrichtung an den Pranger. Lohbauer glossierte die einzelnen Durchstriche mit treffsicherem Spott; kein Wunder, daß er begierige Leser fand. Das Schicksal des Buches konnte freilich nicht zweifelhaft sein; ein revolutionäres „Lied der Deutschen", das er außer einer Übersicht über die Geschichte der Zensur in Württemberg dem Band beifügte, gab den Behörden die erwünschte Handhabe. Sofort wurde die Beschlagnahme angeordnet, die freilich nicht verhinderte, daß das Buch in einzelnen Exemplaren von Hand zu Hand ging, und eine Kriminaluntersuchung gegen Lohbauer eingeleitet, der sich bei seiner Vernehmung als Verfasser des Gedichts und Herausgeber bekannte. Alle Behörden verfolgten die Verhandlung gespannt und befriedigt; auch der König ließ mitteilen,

1) Hochw. 1832, Nr. 7 („es klingt hart und scheint die unselige Trennung Teutschlands verewigen zu wollen"). Auch die begeistert zustimmende Besprechung von Pfizers Briefwechsel zweier Deutschen (Hochw. 1831, Nr. 199) setzt hinter die preußische Lösung ein Fragezeichen.

2) Hochwächter ohne Censur S. 156.

daß er dem weiteren Verlauf begierig entgegensehe.[1]) Der sicheren Strafe entzog sich Lohbauer: er verließ am 7. September Stuttgart und floh nach Straßburg. Der Stadtdirektor v. Klett, mit dem Lohbauer erst kurz vorher einen Strauß ausgefochten hatte[2]), stellte, durch Gerüchte aufmerksam gemacht, Erhebungen an und berichtete dem Ministerium. Die Regierung trat zu einer außerordentlichen Sitzung zusammen. Rödinger, der sich bereit erklärte, die Verantwortlichkeit zu übernehmen, erhielt die Erlaubnis dazu, aber nur für acht Tage; wenn Lohbauer dann nicht zurückgekehrt sei, müsse der neue Redakteur um Übertragung der Konzession einkommen. Das widersprach zwar dem in anderen Fällen geübten Brauch, aber Tafel und Rödinger beschlossen dem Verlangen nachzukommen und erbaten die Konzession nun für sich als die Eigentümer der Zeitung; sie könnten, wie sie in dem Gesuch an den König sagten, das Blatt wegen seiner vielfachen Vorteile, die es besonders für die Kontrolle in den unteren Regionen der Verwaltung für Württemberg habe, nicht untergehen lassen; die Redaktion werde der Finanzreferendar Dr. Rudolf Moser übernehmen.

Die Untersuchung wegen des Zensurlückenbandes zog sich lange hin. Lohbauer war nun freilich nicht mehr zu erreichen, aber Tafel wurde der Miturheberschaft angeklagt; er wurde im folgenden Jahr auch noch in die Untersuchung wegen der Koseritzschen Umtriebe verwickelt und schließlich im Jahr 1837 wegen des Hochwächters ohne Censur und anderer politischer Vergehen zu sechs Monaten Festung verurteilt. Seine glänzend geschriebene Rekursschrift von 132 Seiten Umfang hatte keinen Erfolg. —

Gleichzeitig mit Lohbauers Flucht trat ein anderes Ereignis ein, das den Fortbestand des Hochwächters ebenso gefährdete: die Pressekommission des Bundestags beschäftigte sich wieder mit württembergischen Zeitungen, verbot die Deutsche Allgemeine Zeitung und hob Stellen aus anderen als anstößig heraus. König Wilhelm war sehr verstimmt darüber und grollte den Zensoren wegen ihrer „so laxen und unzureichenden Erfüllung ihrer Obliegenheit, wodurch dergleichen für jedes Gouvernement sehr unangenehme Bundestagsbeschlüsse herbeigeführt werden".[3]) Das Ministerium des Innern (Schlayer) bemühte sich, ihn zu be-

1) 4. Sept. 32 (Staatsarch.: Kabin. Akten III, 11, Fasz. 314).
2) Hochw. 1832, Nr. 188. 3) Staatsarch.: Kabin. Akten III, 11, Fasz. 314.

ruhigen und die württembergischen Zeitungen in Schutz zu nehmen: wenn sogar der Schwäbische Merkur, der doch eigentlich Regierungsorgan sei, als ein Blatt bezeichnet werde, dessen Streben auf Untergrabung des monarchischen Prinzips gerichtet sei, so dürfe man wohl fragen, nach welchen Grundsätzen denn eine Zensur geübt werden müsse, um den Rügen der Bundesversammlung zu entgehen; übrigens habe Württemberg „seit der Juliusrevolution durch ungestörte Bewahrung der öffentlichen Ruhe und Ordnung vor den meisten anderen deutschen Ländern sich ausgezeichnet".[1]) Der Hochwächter war in Frankfurt mit der Feststellung weggekommen, es sei dem Zensor nicht gelungen, den feindseligen Geist des Blattes zu bannen, wozu Maucler bemerkte: „eine Aufgabe, die zu lösen auch die Kräfte der Bundestagskommisssion überstiegen haben dürfte".

Aber zweifellos trug dieser Vorfall zu dem Entschluß der Regierung bei, den Hochwächter als politisches Blatt nicht weiterbestehen zu lassen. So wurde das Konzessionsgesuch mit folgender Argumentation abgewiesen[2]): die Konzession an Lohbauer sei eine persönliche gewesen, die Übertragung durch ihn auf einen anderen sei nur möglich mit Genehmigung der Regierung; da er sich nun aber im Stand eines flüchtigen Delinquenten befinde, könne die Regierung eine derartige Disposition Lohbauers nicht aufnehmen und durch ihre Sanktionierung mit wirkender Kraft versehen. Das Blatt könne also nur als nichtpolitisches Blatt weitergeführt werden.

Dr. Rudolf Moser, der nun die Redaktion übernahm, war den Lesern kein Fremder: der immerwährende Kalender stammte von ihm. Er machte sofort ein neues Gesuch, das denselben Bescheid erhielt.[3]) Darauf machte er einen zweiten Versuch[4]): die Herausgeber des Hochwächters wollten lieber ihr Blatt eingehen lassen, als es in der Form eines Unterhaltungsblattes weiterführen, daher wolle er ein neues konstitutionelles Volksblatt herausgeben unter dem Titel: Der Hochwächter. Die Ablehnung des Ministeriums erfolgte[5]) mit der Begründung, im Interesse Lohbauers(!) und zur

1) Daß andererseits im Volk „an Stelle der früheren dankbaren Anerkennung der Gegenwart laute Unzufriedenheit" getreten sei, berichtet der Gesandte v. Trott am 30. Okt. 31 (Staatsarch.: Deutscher Bd., Fasz. 3).

2) Fil. 748: 26. Sept. 32. 3) Ebd.: 1. und 4. Okt.

4) Ebd.: 10. Okt. 5) Ebd.: 11. Okt.

Verhütung einer möglichen Täuschung des Publikums könne die Konzession zu einem neuen politischen Blatt, das denselben oder einen durch Ähnlichkeit leicht zu Verwechslungen führenden Titel habe, nicht erteilt werden; er müsse also einen anderen Titel wählen, übrigens auch sein Gesuch durch Darlegung eines Planes der beabsichtigten Zeitung ergänzen. Moser kam dem Verlangen umgehend nach[1]) und gab als Programm des Blattes, das nun „Der neue Hochwächter" heißen sollte, an: Es soll ein konstitutionelles Blatt sein und hauptsächlich den öffentlichen Zustand Württembergs besprechen, Mängel im Geist verfassungsmäßiger Freiheit beleuchten, Wünsche und etwaige Klagen des Volks über Willkür und Ungesetzlichkeiten mit Freimut und Würde vorbringen, um gesetzliche Abhilfe zu bewirken, als Organ eines vernünftigen Volkswillens über die Ereignisse des öffentlichen Lebens, z. B. das Wirken der Landstände kritisierend berichten, ebenso auch über die wichtigeren Ereignisse des Auslandes; schließlich sollen auch bedeutendere Erscheinungen in Kunst und Literatur besprochen werden.
Es war so durchaus das Programm des alten Hochwächters, daß auch das Ministerium nicht im Unklaren sein konnte. Es entschied, der neue Titel genüge zur Vermeidung möglicher Verwechslungen nicht; gleichzeitig ließ es in anderen Blättern bekanntgeben, daß der Hochwächter keine politischen Artikel mehr bringen dürfe.[2]) Moser legte gegen die neue Entscheidung Beschwerde beim Geheimen Rat ein[3]); er wies darauf hin, daß kein Gesetz einem Flüchtigen verbiete, auf Rechte wie die Konzession gültig zu verzichten, und daß es unerfindlich sei, weshalb das Ministerium das Interesse Lohbauers gegen dessen eigenen erklärten Willen wahren zu müssen glaube. Das Blatt mußte unterdes alle politischen Aufsätze zurückstellen; dafür brachte Moser eine Anzahl geschichtlicher. Nachdem gegen Lohbauer ein Steckbrief erlassen worden war, schrieb dieser aus Straßburg eine witzige, leise wehmütige Betrachtung darüber.[4]) Freunde aus dem Land nahmen in Zusendungen Stellung zu der Namensänderung des Blattes. Die Bitte Mosers an das Ministerium des Innern, ihm die dem Zensor erteilte Instruktion mitzuteilen, damit er auf Grund dieser Kenntnis

1) Fil. 748: 13. Okt.
2) Fil. 748; Hochw. 1832, Nr. 248f.
3) Fil. 748: 17. Okt. 32.
4) Hochw. 1832, Nr. 252f.

eventuell das Blatt als unpolitische Zeitung in seinem Sinn führen könnte, wurde abgewiesen, da die Instruktion vom Ministerium des Auswärtigen ausgehe.[1]) Schließlich machte er eine neue Eingabe: sein Blatt solle nun den Namen „Das württembergische Volksblatt" erhalten. Im Ministerium des Innern kam man in einer besonderen Sitzung zu dem Vorschlag, die Konzession zu erteilen, aber „bei einem Blatt, das sich zur Maxime bekennt, Anschuldigungen jeder Art aufzunehmen" Bedingungen daran zu knüpfen, z. B. daß Erwiderungen Angegriffener sofort gebracht werden müßten; diese Bedingungen sollten dann auch als feste Norm für künftige Konzessionen im Regierungsblatt bekannt gegeben werden. Der Geheime Rat hatte gegen die Bedingungen keine Einwände, war aber dagegen, sie zur allgemeinen Norm zu machen. Der König jedoch schlug die Konzession ab.[2])

Nun beschloß die Redaktion ihr Ziel auf einem Umweg zu erreichen. Da der Hochwächter nicht fortgesetzt werden durfte, mußte ein anderes Blatt vorgeschoben werden. Daher kam der Buchdrucker Wachendorf um Erneuerung der ihm 1831 erteilten Konzession zu der Zeitung „Der Friedensrichter" ein; die Zeitung, die inzwischen eingegangen war, sollte unter dem Namen „Der Beobachter" wiederaufleben.[3]) Die Genehmigung erfolgte anstandslos. Munder übernahm für die letzten Nummern des Hochwächters dem Namen nach die Redaktion, die eigentliche Redaktion ging an den Beobachter über, selbst das Signal des Hochwächters, der Stiftskirchenturm, wurde mit übernommen. Am 15. Januar 1833 — am Tag der Eröffnung des „vergeblichen" Landtags — erschien die letzte Nummer des Hochwächters, am Tag darauf die erste Nummer des Beobachters.

---

1) Fil. 748; Hochw. 1832, Nr. 262, 278, 299. Die Redaktion wies demgegenüber darauf hin, daß die Zensurinstruktionen von 1823 und 1824 vom Minister des Innern unterzeichnet sind.

2) Fil. 748: 19. Dez. 32. Man geht wohl nicht fehl, wenn man diese Entscheidung des Königs darauf zurückführt, daß er die umfangreichen Akten gar nicht durchsah, sondern nur den Schlußpassus des Gutachtens des Geheimen Rats las und dessen Schlußworte, es möchte dem Antrag nicht stattzugeben sein (die nur der Normierung galten), auf das Konzessionsgesuch bezog.

3) Staatsarch.: Auswärt. Min., Fasz. 16.

EIN UNBEKANNTES VERMÄCHTNIS NIKOLAJS I. AUS DEM JAHRE 1835.

ALS BEITRAG ZU SEINER STAATSAUFFASSUNG UND ZUR KRITIK SEINER PERSÖNLICHKEIT

Von Martin Winkler.

Umstürzende Neuwertung zahlreicher Ereignisse der russischen Geschichte, ermöglicht durch gewaltige Verbreiterung des veröffentlichten historischen Materials und beginnende Erschließung bisher streng gehüteter Archive, ist einer der wesentlichen Züge der neuesten russischen Geschichtswissenschaft, der sich schon etwa 1910 stark bemerkbar macht, der aber doch erst mit der Revolution von 1917 größte Ausdehnung annehmen kann. Zuerst noch zögernd und vorsichtig tastend, dann immer schroffer verläßt man die landläufigen Geleise der altgewohnten Anschauungen und setzt mit mutiger Hand gerade an den Angelpunkten der russischen Kulturentwicklung den umstürzenden Hebel an. Man entdeckt geradezu neue Gebiete der russischen Kultur für die historische Forschung wie die Prähistorie oder noch allerneuestens die altrussische Kunst, deren Bedeutung als Quelle zur altrussischen Kulturgeschichte sich noch schwer abschätzen läßt (besonders nachdem uns der Wert der altrussischen Chroniken, die nicht, wie z. B. in der deutschen Geschichte, von einem reichen Aktenmaterial ergänzt werden und die außerdem nur in späten Handschriften vorliegen, immer fraglicher wird). Man findet neue Länder und Kulturen, deren Einflüsse auf Rußland sich mit der moskovitisch-russischen Staatsauffassung nicht vertrugen und die deshalb in weitgehendster Weise systematisch verleugnet werden mußten. Außerdem aber überprüft man aufs neue auch einzelne Gestalten und Ereignisse der russischen Geschichte und muß hier notwendig das bisherige, oft schiefe, aber dennoch von Generation

zu Generation getreulich weitergeschleppte Bild und Urteil grundlegend ändern. Ein Ivan der Gestrenge, ein Paul I. etwa findet heute maßvollere Beurteiler, die auch die positiven Seiten dieser Herrscher und ihrer Regierungen anzuerkennen vermögen, während anderseits die Bedeutung eines Peter d. Gr., einer Katharina II., von einem allein der Verwestlichung nachstrebenden Rußland stark übertrieben, auf das richtige Maß zurückgeführt wird. Schließlich tritt immer offenkundiger in das Bewußtsein, wie stark die Beurteilung besonders der neueren russischen Geschichte abhängig war von der parteipolitischen Einstellung des betreffenden Verfassers, die — von wenigen Ausnahmen abgesehen — viel weniger in den Hintergrund gerückt wurde, als wir es zumeist im Westen gewohnt sind. Wenn nun auch sicherlich das neu ausgebreitete Material zuweilen zu reichlich gewagten Hypothesen geführt hat, wenn häufig auch das Pendel der Beurteilung aus einem Extrem in das andere ebenso einseitige fiel, so bleibt es um so mehr Pflicht der Geschichtswissenschaft in Rußland selbst wie im Auslande, diese bisher so wenig durchgearbeiteten Quellenbestände endlich wissenschaftlich zu verwerten und dadurch manches Urteil zu berichtigen.

Unter denen, die gerechterweise eine sorgfältige Überprüfung des Urteils, mit dem sie in die Geschichte eingingen, fordern dürfen, steht im 19. Jahrhundert Nikolaj I. an vorderster Stelle. Für seine Bewertung war es verhängnisvoll, daß sie maßgebend gerade von denjenigen Kreisen beeinflußt wurde, die aus verschiedenen Gründen in unversöhnlicher Opposition zu ihm standen. Die polnischen Emigranten, die nach dem mißlungenen Aufstand von 1830 ihre Heimat verlassen mußten und in Paris ihr Zentrum fanden, haben es Nikolaj nie vergessen, daß er durch die Niederwerfung ihrer Freiheitsbewegung die Träume eines selbständigen polnischen Staates, die besonders seit der polnischen Konstitution Alexanders I. neu erwacht waren, für absehbare Zeit vernichtete. Mit großer Meisterschaft haben sie die öffentliche Meinung Westeuropas über Rußland und die Person des Kaisers vornehmlich in den liberalen Kreisen zu bilden gewußt, denen Nikolaj als russischer Selbstherrscher und Vorkämpfer der Ideen der heiligen Allianz die Verkörperung der Reaktion war, besonders nachdem er 1849 mit Waffengewalt den Aufstand in Ungarn niedergeworfen hatte. In

der gleichen Richtung arbeitet seit den 40er Jahren auch die russische Emigration, die in Alexander Herzen ihren großen publizistischen Vorkämpfer fand, der mit beißendem Spott die Tätigkeit und Person des Kaisers brandmarkte, dessen Kulturpolitik ihm und den Gleichgesinnten in der Heimat eine freiheitliche Atmosphäre versagte, die sie deshalb sich im Auslande suchen mußten. Mitläufer aus den verschiedenen westeuropäischen Ländern trugen diese Anschauungen in die breitere Masse des gebildeten Publikums, wie in Frankreich etwa der Marquis de Custine, dem Nikolaj „herrschsüchtig wie die grausamsten Tyrannen aller Zeiten und Länder“ [1]) und die russische Regierung „eine durch den Mord gemäßigte absolute Monarchie“ [2]) ist und der uns ein Bild von Rußland zeichnet, das in manchen Zügen von der westlerischen Einstellung des Čaadaev vom Anfang der dreißiger Jahre beeinflußt sein dürfte, dessen pessimistische Gedanken über Rußlands Weltbedeutung durch die damals in den Salons verbreiteten Abschriften seiner „Philosophischen Briefe“, mehr vielleicht aber durch seinen persönlichen Einfluß auf die Gedanken der oberen Gesellschaftsschichten auch dem vornehmen französischen Reisenden leicht bekannt werden konnten. In Deutschland wirken in ähnlicher Richtung u. a. besonders Ivan Golovin [3]) und Heller [4]), während unter dem Einfluß des russischen Hofes stehende Gegenschriften wie die „Denkwürdigkeiten zur Regierungs- und Lebensgeschichte Kaiser Nikolaus I.“ [5]) und Wilhelm von Grimms Entgegnung auf Custine [6]) wegen ihres allzu rosigen Byzantinismus [7]) kaum auf einen größeren, anspruchsvolleren Leserkreis rechnen dürfen.

Neben den erwähnten beiden Lagern der Beurteilung Nikolajs tritt bis in die neueste Zeit das Urteil der russischen Wissenschaft zurück,

1) Rußland im Jahre 1839. Aus d. Franz. des Marquis von Custine (2. Aufl., Leipzig 1844) Bd. I, S. 225.

2) Ebd. S. 213.

3) Iwan Golowin, Rußland unter Kaiser Nikolaus I., Grimma 1846. — Ivan Golovine, Lebende Bilder . . . a. d. Russenreiche, Leipzig 1847.

4) Ad. Heller, Das enthüllte Rußland oder Kaiser Nikolaus u. s. Reich, Grimma 1845.

5) Berlin 1855.

6) Wilhelm v. Grimm, Marquis de Custine u. s. Werk: Rußland i. J. 1839, Leipzig 1844.

7) Ebd. u. a. S. 20, 43, 73.

da ihr die Zunge gebunden war. Mehr und zunehmend großen Einfluß dagegen bekam die marxistische Einstellung, die schon in den Schriften und Briefen ihrer Begründer Marx und Engels natürlicherweise gegen den russischen theokratischen Absolutismus Stellung nehmen mußte. Für sie war schließlich Nikolaj I. das Symbol für alles Russische überhaupt, für die Herrschaft der Knute im Sinne der orientalischen Despotie.

Waren alle diese genannten Schriften Erzeugnisse, die aus dem politischen Tagesstreit hervorgingen und ihm zunächst direkt dienen sollten, so hat — auch wenn wir ihre Wirkung auf keinen Fall unterschätzen dürfen — für die deutsche wissenschaftliche Beurteilung Nikolajs I. und seiner Zeit ein Mann vor allen anderen ausschlaggebende Bedeutung bekommen: Theodor von Bernhardi. Seine Schilderung des nikolaitinischen Rußland und gerade der Person des Kaisers beherrscht, wie wir ohne Übertreibung sagen dürfen, bis heute das Feld, eine um so merkwürdigere Tatsache, als die starke Subjektivität seines Urteils sofort in die Augen springt. Trotzdem hat sich die deutsche Wissenschaft mit unbegreiflicher Zähigkeit an sein Urteil gehalten.

Die Entwicklung seines Urteils über Rußland kennzeichnen am besten seine „Briefe und Tagebuchblätter". Hatte er in seiner Erstlingsschrift[1]) noch Rußlands Verteidigung übernommen, sein Recht auf die polnischen Gebiete anerkannt und überhaupt eine russenfreundliche Stellung eingenommen, so ändert sich diese seine Auffassung, sobald er, der gebürtige Preuße, erkennt, welche Gefahr dem Aufstieg seines geliebten Preußen gerade von der osteuropäischen Großmacht unter der Leitung Nikolajs I. droht. Seine „Geschichte Rußlands und der europäischen Politik[2])" nicht weniger als die erwähnten „Briefe und Tagebuchblätter" beweisen voll die Verachtung, mit der er auf alles Russische herabsieht, das ihm nicht mehr als barbarisch ist, dessen Menschen ihm ekelhaft sind.[3]) Gerade in dieser undisziplinierten Urkraft aber ist dieses

1) Th. v. Bernhardi, Jugenderinnerungen, 2. Aufl. Leipzig 1899, S. 209 ff.

2) Th. v. Bernhardi, Geschichte Rußlands und der europäischen Politik in den Jahren 1814—1831, Leipzig 1863—1877, 3 Bde in 4 Tln.

3) Th. v. Bernhardi, Unter Nikolaj I. und Friedrich Wilhelm IV., Briefe und Tagebuchblätter a. d. Jahren 1834—1857, 2. Aufl. Leipzig 1889, S. 41: „wie werden die gemeinen Gesichter der Slawen vor Freude strahlen . . ."!

barbarische Ungetüm mit seiner rohen, tölpelhaften Gewalt gefährlich für die westeuropäische Welt und ihre Kultur. Die Politik „Karl Ivanovičs", wie er Nikolaj I. verächtlich nennt, widerstrebt einer Stärkung Preußens, die nach des Kaisers richtigem Urteil ein für Rußlands Vormachtstellung unbequemes, starkes Mitteleuropa zur Folge haben wird, und damit ist Bernhardis Urteil über den Zaren und seine Politik festgelegt. Jetzt verliert er eine objektive Einstellung gegenüber Rußland. Wie für die liberalen Kreise des Westens, wie für polnische und russische Emigranten ist Nikolaj nun nichts anderes mehr als der orientalische Despot, der hemmungslos und unverantwortlich seinen Launen folgt und zuletzt, ohne durch irgendeine Idee geleitet zu werden, in asiatischer Weise aus Freude an Gewalttat mit seinen drakonischen Maßnahmen seine Untertanen bis auf das Blut peinigt.[1]) „Der Despotismus war sein eigener Zweck", das ist schließlich das letzte Urteil Theodor von Bernhardis über Nikolaj I.[2]) Auch wenn uns, wie wir betonen möchten, nichts ferner liegt, als die finsteren Seiten der nikolaitinischen Zeit ableugnen zu wollen, so muß doch anderseits die Frage aufgeworfen werden, ob durch diese einseitige Schilderung das Bild dieses Herrschers wirklich gerecht gezeichnet ist, ob nicht zuletzt doch bei einer maßvolleren Betrachtung der Tätigkeit dieses Fürsten eine große leitende Idee sichtbar wird, unter deren Gewalt und als deren Diener Nikolaj handelt, und die uns manchen Zug seiner Regierung, wenn auch nicht entschuldbar, so doch verständlich werden läßt. Wie so oft mußte auch hier den Zeitgenossen der Abstand zu einem gerechten Urteil fehlen. Erst heute werden die großen Linien nikolaitinischer Politik und die hinter ihnen liegenden Gedanken uns immer klarer, die wir uns nicht mehr in einer Kampfesstellung für oder gegen den Kaiser befinden. Denn mehr als 100 Jahre sind vergangen seit seiner Thronbesteigung, mehr als 70 trennen uns schon von seinem Tode. So dürfen wir uns weniger über Th. v. Bernhardis einseitiges Urteil wundern als

1) Nicht ohne Reiz ist auch die Einstellung des Herausgebers der „Briefe und Tagebuchblätter", des Sohnes von Th. v. Bernhardi. So, wenn er die damalige Petersburger Gesellschaft in „süffisanter Selbstzufriedenheit" leben läßt (ebd. S. 11) oder von dem „in der Folge zu einer gewissen (!) Berühmtheit gelangten Romanschreiber Dostojewski" spricht (S. 49), obwohl die „Briefe" erst 1893 zum ersten Male erschienen!

2) Denkschriften Th. v. Bernhardis 2 (Hist. Zeitschr. Bd. 72, S. 254).

darüber, daß seine so bedingte Einstellung bis in unsere Zeit hinein derartige Geltung behalten konnte.

Unter den neuerdings erschienenen Memoirenwerken zur nikolaitinischen Zeit fordern besonders die erst im Weltkriege veröffentlichten Lebenserinnerungen des Arztes Prof. Martin Mandt[1]) zum Nachdenken auf, die uns Einblick gewähren in das tägliche häusliche Leben des Fürsten. Sie bestätigen uns den großen Unterschied, den nur ganz wenige der Zeitgenossen wie Žukovskij beobachten konnten, zwischen dem Privatmann und dem repräsentierenden Kaiser. In Mandts Erinnerungen tritt uns Nikolaj fern dem Auge der Öffentlichkeit, in seiner Häuslichkeit entgegen als ein Mensch, der äußerst empfindsam war und der nur zu gern — hierin seinem Bruder Alexander I. wesensverwandt — die Maske ablegte, die Custine richtig an ihm vermutete[2]), wenn er sich in der Rolle des Kaisers fühlte. Denn sobald er der Kaiser ist, übernimmt er eine Mission, der sich alles, nicht zuletzt auch er selbst, streng unterzuordnen hat. Hinter diese Maske hat die Mehrzahl der Zeitgenossen nicht geblickt, unter ihnen z. B. auch Peter von Meyendorff, dessen besonders für die nikolaitinische Außenpolitik so außerordentlich wichtigen Briefwechsel Otto Hoetzsch kürzlich herausgab.[3])

Daß jedoch in allerneuster Zeit sich auch in Deutschland Bedenken gegen die bisherige Beurteilung Nikolajs I. bemerkbar machen, zeigt eine charakterologische Studie von Willy Andreas eben über Peter von Meyendorff.[4]) Gewiß steht, zum Teile vom Stoffe bedingt, das Urteil über die nikolaitinische Außenpolitik im Vordergrund, die ihm wie vorher schon z. B. Th. Schiemann in seinem umfangreichen Werke über Nikolaj I. mit Recht eine Verkörperung der Ideen der Restaurationszeit ist. Wenn anderseits nun auch nicht die gesamte Staatsauffassung dieses Kaisers herausgearbeitet wird, so ist es doch sehr wichtig, daß der Verfasser eindringlich davor

1) Ein deutscher Arzt am Hofe Kaiser Nikolaus I. von Rußland. Lebenserinnerungen von Prof. Martin Mandt, München-Leipzig 1917.

2) Custine a. a. O. Bd. I, S. 261.

3) Peter von Meyendorff, ein russ. Diplomat an den Höfen von Berlin und Wien. Politischer und privater Briefwechsel 1826—1863. Herausgegeben und eingeleitet von Otto Hoetzsch, Berlin u. Leipzig 1923.

4) Peter v. Meyendorff, ein russ. Staatsmann der Restaurationszeit. Jb. d. Charakterologie II/III, Berlin 1926.

warnt, das Bild Nikolajs allzu einfach zu sehen[1]), ein großer Fortschritt im deutschen wissenschaftlichen Urteil.

Es kann heute, in einem kurzen Aufsatze, nicht die Aufgabe sein, ein abgeschlossenes Bild der Persönlichkeit Nikolajs I. zu geben. Eine umfangreichere, stark charakterologische Studie über die beiden kaiserlichen Brüder Alexander I. und Nikolaj I., die wir in absehbarer Zeit vorlegen zu können hoffen, wird hier eine geschlossene Würdigung zu geben suchen. An dieser Stelle jedoch soll nur ein Dokument für die Kritik Nikolajs I. herangezogen werden, das von V. Piceta 1923 im 3. Bande des „Krasnyj Archiv" in russischer Sprache mitgeteilt wurde[2]) und das uns ein wichtiges Zeugnis seiner Staatsauffassung zu sein scheint.

Nach Niederwerfung des polnischen Aufstandes, nach der Entfremdung gegenüber Frankreich und England, die Rußlands Stellungnahme im türkisch-ägyptischen Konflikt gebracht hatte, war durch die beiden Konventionen von Münchengrätz im September 1833 die neue Annäherung an Österreich und Preußen besiegelt worden, die bald auch in Zusammenkünften der Fürsten nach außen demonstrativ kundgetan wurde. In die Tage kurz vor der Abreise zur Zusammenkunft mit Friedrich Wilhelm III. von Preußen in Kalisch im August 1835 führt uns das Vermächtnis Nikolajs an seinen Sohn, das an obenerwähnter Stelle uns vorgelegt wurde. Der Kanzleivermerk zeigt, daß das Schriftstück in Alexandrija, dem Lustschloß im Parke von Peterhof, das, erst unter Nikolaj erbaut, ihm bald zum Lieblingssitz wurde, abgefaßt wurde. Die Fixierung selbst fällt in die letzten Julitage des Jahres 1835. Am 14./26. Juli hatte der Kaiser die russischen Truppen, die durch gemeinsame Paraden und Manöver mit denen des preußischen Schwiegervaters die Stärke der konservativen Ideen vor Augen führen sollten, nach Oranienbaum gebracht, von wo aus sie auf dem Seeweg bis Danzig transportiert wurden. Der Kaiser selbst verließ am 1. /13. August Rußland, nachdem er am 20. Juli/1. August das Vermächtnis im Hausarchiv niedergelegt hatte.

Nikolaj hatte zunächst die Absicht gehabt, zu dieser Zusammenkunft, die zugleich eine Ehrung des alternden Königs Friedrich

1) Ebd. S. 275f.

2) Zaveščanie Nikolaja I synu. V. I. Pičeta (Krasnyj Archiv, Bd. III, Moskva-Petrograd 1923, S. 291ff).

Wilhelms III. als des einzigen noch regierenden Mitbegründers der heiligen Allianz sein sollte, auch den Thronfolger Alexander Nikolajevič mit sich zu nehmen, da er fürchtete, daß es vielleicht die letzte Begegnung mit dem jetzt fünfundsechzigjährigen König sein könnte.[1]) Furcht jedoch vor Attentaten polnischer Revolutionäre ließen ihn diesen Gedanken aufgeben, so daß der Zar sich allein zur Reise rüstete, ganz in Gedanken, was aus Rußland werden würde, falls das Schicksal doch den erst siebzehnjährigen Thronfolger plötzlich zur Regierung berufen sollte.

Die Erinnerung an seinen eigenen Regierungsantritt steht ihm vor Augen, als vor fast zehn Jahren die Mitglieder der geheimen Gesellschaften, die Dekabristen, den verzweifelten Versuch unternahmen, eine neue Staatsordnung in Rußland auf revolutionärem Wege zu erzwingen. Um ähnliche Ereignisse zu hindern, darf sich der junge Herrscher auch nicht einen Augenblick durch seinen persönlichen Schmerz über den Tod des Vaters ablenken lassen: an Rußlands Wohl zu denken muß ihm schönste Linderung des Schmerzes sein.[2])

Diejenigen, die Nikolaj damals am nächsten standen, sollen sofort bei Eintreffen der Todesnachricht ein jeder „seine Pflicht tun nach seiner Schuldigkeit“: der Metropolit[3]) soll dem heiligen Synod, Graf Černyšev[4]) dem Heere, Fürst Menšikov[5]) der Flotte, N. N. Novosil'cev[6]) dem Rat und Senat die Trauerbotschaft mitteilen, während Nikolajs jüngster, überlebender Bruder Michael[7]) die Generäle der Garde zusammenrufen soll.[8]) Michael M. Speranskij[9]) dagegen soll das Manifest der Thronbesteigung des jungen Kaisers Alexander II. aufsetzen.

1) Diese Befürchtung sollte sich nicht erfüllen, da Zar und Thronfolger den Schwieger- und Großvater Friedrich Wilhelm III. zuletzt 1838 in Berlin sehen sollten.

2) Vgl. Einleitung des Vermächtnisses.

3) Der bekannte Metropolit Philaret (1783—1867).

4) Graf Alexander Iv. Černyšev (1786—1857), seit 1827 Kriegsminister.

5) Fürst Alexander Serg. Menšikov (1787—1869), seit 1829 an der Spitze der russischen Seekräfte.

6) Nikolaj Nik. Novosil'cev (1761—1836), Vertrauter Alexanders I. in den liberalen Tagen des „nichtöffentlichen Komitees“, später in der Verwaltung Polens, seit 1832 Vorsitzender des Staatsrats und des Ministerkomitees.

7) Großfürst Michael Pavlovič (1798—1849), jüngster Bruder Alexanders I. und Nikolajs I.

8) Vermächtnis, Abschnitt 1—4.

9) Michael Mich. Speranskij (1772—1839), bekannt durch seine ausschlaggebende

Noch einmal leuchtet jener unauslöschliche Eindruck auf, der — wie die Ermordung Pauls I. auf die Persönlichkeit Alexanders I. — auf Nikolaj bestimmenden Einfluß haben sollte, der Dekabristenaufstand, wenn er dem Sohne rät, falls es beim Thronwechsel zu Unruhen kommen sollte, sofort die militärische Niederwerfung des Aufstandes selbst in die Hand zu nehmen, durch persönlichen Mut die Aufrührer einzuschüchtern. Aber auch jetzt noch hält er an dem Wunsch fest, der ihn einst am 14. Dezember geleitet hatte: daß die Thronbesteigung, wenn irgend möglich, ohne Blutvergießen vollzogen werden müsse. Erst wenn die Meuterer hartnäckig bleiben, darf er sie nicht schonen, muß er mit ihrem Tod sich den Weg freimachen zum Throne. Denn durch ihr Ende wird schließlich das gerettet, was über allem steht: Rußland.[1])

Vergessen wir es nicht: wir stehen bei der Abfassung des Vermächtnisses in der Mitte der dreißiger Jahre, d. h. in der Zeit, als die nikolaitinische Politik sich ihrem Höhepunkte näherte, als noch nicht die mannigfachen Mißerfolge zu ahnen waren, die dieses System seit dem Beginn der vierziger Jahre erleiden sollte und die schließlich auch Nikolaj selbst zu bitterster Resignation zwangen, die während der schweren Stunden des Krimkrieges ihn sein Leben wohl eigenmächtig enden ließ.[2]) So wird es uns zutiefst verständlich, wie es des Kaisers Hauptsorge sein mußte, daß dieses sein ureigenes, offenbar unvergleichliches System unverändert weitergeführt werde, daß der junge Zar auch nicht den geringsten Stein an diesem Bau verändere und „in allem die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung der Dinge unbedingt" verlangen muß.[3]) Die ersten beiden Jahre seiner Regierung soll er dazu benutzen, den nikolaitinischen Staatsbau kennenzulernen, sich mit Dingen und Menschen vertraut zu machen, wie sie sein Vater eingeordnet hatte. Bis dahin — das ist Nikolajs größte Sorge — darf nichts verändert

---

Stellung unter Alexander vor 1812, leitete unter Nikolaj die Sammlung der Gesetze und besaß, trotz seiner liberalen Vergangenheit, so stark des Kaisers Vertrauen, daß er vom Oktober 1835 bis April 1837 den Thronfolger in die Gesetzeskunde einzuführen hatte.

1) Vermächtnis, Abschnitt 5.

2) N. S. Stakeljberg, Zagadka smerti Nikolaja I. (Russkoe Prošloe I, Petrograd-Moskva 1923).

3) Abschnitt 6.

werden, erst dann darf der junge Kaiser herrschen, d. h. aus eigenem Willen heraus den Staat zu leiten suchen.

Der 8. bis 20. Abschnitt dieses Vermächtnisses belehren uns über einige Hauptpunkte der Staatsauffassung, wie sie sich immer klarer hinter der Fassade der nikolaitinischen Regierung zeigt.

Wenn wir heute auch wissen, daß Nikolajs Erziehung, besonders dank der Fürsorge seiner Mutter, bei weitem nicht so einseitig militärisch war, wie oft angenommen wird[1]), so hat seine besondere Fürsorge immer dem Heere gegolten, derjenigen Einrichtung doch schließlich, mit deren Hilfe er innen und außen seinen persönlichen Willen durchzusetzen versuchen konnte. Gerade deshalb durfte besonders an dieser Stelle nicht leichtfertig experimentiert werden, sondern auch die kleinste Änderung auf militärischem Gebiet gegenüber seinen Verordnungen mußte gefährlich sein.[2])

Die zweite Feste des russischen Reiches, die Orthodoxie, muß in dem Herrscher ihren gewissenhaftesten Vertreter finden, so daß es nur natürlich ist, daß Nikolaj seinem Sohne die Befolgung der Lehren der orthodoxen Kirche besonders an das Herz legt.[3])

Vielleicht das interessanteste Bekenntnis jedoch enthält der 10. Abschnitt, in dem sich der Zar über seine Auffassung des Begriffes der Gerechtigkeit ausläßt.[4]) Denn gerecht zu sein bedeutet ihm nicht nur Strenge. Sie muß sich im Herrscher unzertrennlich paaren mit Leutseligkeit, einer Herrschertugend, die Nikolaj selbst, wie wir wissen, besonders seinen militärischen Untergebenen gegenüber nur zu oft vermissen ließ.

Persönlich muß der junge Kaiser, wachsam gegen die seiner Jugend eigenen Leidenschaften, ein vorbildliches Leben führen, muß besonders auch in seiner Familie seine Aufgaben erfüllen: seine verwitwete Mutter und seine jüngeren Brüder schützen.[5]) Ihre erste Pflicht dagegen muß es sein, sich als Russen zu fühlen.[6]) Und nicht anders liegt das Schicksal seiner Schwestern in Alexanders Hand. Aber auch sie sind zuletzt nicht frei in ihren Entschließungen; auch ihr Leben ist dem Staate geweiht, ,,dessen Eigentum

---

1) Z. B. Polievktov, Nikolaj I., Moskva 1918, S. 7.

2) Vermächtnis, Abschnitt 8. 3) Abschnitt 9.

4) Abschnitt 10: ,,Sei überhaupt mild, höflich und gerecht; dieses letztere Wort umfaßt sowohl Leutseligkeit als auch Strenge, von denen sie unzertrennlich ist."

5) Abschnitt 11—13. 6) Abschnitt 13.

sie sind"![1]) Bei seinem Onkel Michael Pavlovič aber wird er Rat in schweren Stunden finden, während ihm Prinz Friedrich Peter von Oldenburg (1812—1881) ein treuer Freund sein soll, wie er es wirklich bis zu Alexander II. 1881, seinem eigenen Todesjahr, blieb.[2]) Den Unglücklichen im Lande soll er ein Helfer sein, ohne aber die Kräfte des Staates damit zu stark zu beanspruchen.[3])
Auch für die Außenpolitik legt Nikolaj in wenigen Worten sein Programm dar: der junge Zar soll stets der Verteidiger der „guten Sache" sein, dabei aber nicht vergessen, Rußlands Würde zu dessen Besten stets zu wahren. Nach Möglichkeit soll er mit den fremden Mächten Frieden halten, denn „nicht in neuen Eroberungen, sondern in der Ordnung seiner Gebiete muß von jetzt ab Deine ganze Sorge bestehen".[4])
Innerhalb des russischen Staates jedoch gab es noch ein Gebiet, das, erst in verhältnismäßig junger Zeit in voller Ausdehnung an Rußland gekommen, Nikolajs besondere Aufmerksamkeit hatte: Polen. Mit besonders scharfen Worten warnt er hier seinen Nachfolger vor jeglichen Zugeständnissen.[5]) In dieser Frage darf Alexander auch nicht die geringste Nachgiebigkeit zeigen. Nach dem Undank, mit dem sie Alexanders I. Wohltaten gelohnt hatten, haben die Polen für immer den Anspruch auf neue Freiheiten verwirkt, und nur ein Weg bleibt, um diesen Herd ewiger Unruhe zur Ruhe zu bringen: die Russifizierung.
In diesen Bahnen soll der junge Kaiser Rußland lenken und sich nicht durch Urteile der Untertanen darin wankend machen lassen. Nur auf sein Gewissen soll er hören, das ihn richtiger leiten wird als anderer Ratschläge.[6]) Zuletzt aber soll er auf Gott vertrauen, der sich nicht von ihm wenden wird, solange er ihm Vertrauen entgegenbringt.[7])
Wir haben in schnellem Fluge das Vermächtnis Nikolajs überflogen und lassen jetzt beiseite, was an mehr zufälligem Beiwerk dem Fürstentestament als solchem eignet. Daneben aber ragt an einigen

1) Vermächtnis, Abschnitt 14. 2) Abschnitt 16. 3) Abschnitt 17.
4) Abschnitt 18.
5) Abschnitt 19: „Niemals gib den Polen Freiheiten; das Begonnene sichere und bemühe Dich die schwere Arbeit der Russifizierung dieses Gebietes zu vollenden, indem Du keinesfalls die getroffenen Maßnahmen abschwächst".
6) Abschnitt 20. 7) Vermächtnis, Abschluß.

Stellen klar und hart der Staatswille Nikolajs hervor. Fundamente seiner Staatsanschauung werden sichtbar, die herauszuheben und nach ihrer Herkunft zu fragen sich lohnt.
Mitten in das Herz dieser Staatsauffassung führen die Worte, daß beim Tode des Kaisers ein jeder seine Pflicht zu tun hat nach seiner Schuldigkeit. Denn ganz entgegen der traditionellen Anschauung dürfen wir Nikolaj gerade als denjenigen unter den neueren russischen Herrschern betrachten, der Pflichterfüllung als erstes Gebot setzte. Wie sein Vater Paul I., so besaß er einen so harten und unbeugsamen Pflichtbegriff, daß er, wenn er unter dem Gesetz der Pflicht zu handeln glaubte, Durchführung bisweilen bis zur Unsinnigkeit verlangen konnte. Es gehört zu den menschlich-sympathischen Zügen dieses Kaisers, daß er dabei keineswegs vor seiner eigenen Person Halt machte, daß er vielmehr auch gegen sich selbst eisern hart war. Dann aber schien ihm das Maß der Pflicht verschieden bemessen für jeden Menschen, verschieden aber auch für jeden Stand. Und sicherlich hatte der Kaiser selbst sich dabei kein leichtes Los gezogen, der meinte, den großen russischen Staat persönlich leiten zu müssen. Denn „nach seiner Schuldigkeit" mußte der Kaiser, der die Spitze der großen Bevölkerungspyramide bildet, zugleich auch die größte Last tragen, mußte zuletzt verantwortlich sein für das Geschick derer, die unter ihm standen. Und damit haben wir diejenige Ursache aufgedeckt, aus der dieses harte Pflichtbewußtsein seine Kraft zog: die patriarchalische Grundstruktur, die angeblich der altrussischen Herrschaft eigen war, die erst das 18. Jahrhundert und zuletzt besonders die Zeit Alexanders I. vergessen hatte.
Karamzinischer Geist weht uns hier an, Gedanken, die dieser schon früh warnend Alexander I. zu unterbreiten gewußt und die er in seiner Geschichte des russischen Reiches darzustellen gesucht hatte. In Sorge um Rußlands weiteres Schicksal, das unter Alexander I. auf neuen, ihm gefährlich dünkenden Bahnen schritt, die ihm beste Güter des moskovitischen Staates zu mißachten schienen, hatte er der Lieblingsschwester des Kaisers Jekaterina Pavlovna im Februar 1811 seine berühmte Programmschrift „Über das alte und das neue Rußland" übergeben, und Alexander hatte sie, wie er es gehofft, sofort gelesen, freilich ohne offenbar, zum mindesten zunächst, sich davon beeinflussen zu lassen. Wir wissen nicht, ob

Nikolaj diese Schrift schon vor der Abfassung des Vermächtnisses von 1835 kannte. Sie soll, nach dem Vorwort zur neuesten Ausgabe[1]), erst 1836 gefunden worden sein. Aber auch ohne diese direkte Vermittlung waren ihm Karamzins Gedanken geläufig. Er schätzte sie so hoch, daß er den Hofhistoriographen sofort nach seiner Thronbesteigung auf verschiedenste Weise auszuzeichnen suchte. Karamzin hatte ja nur zu recht gehabt: Alexander war auf falschen Bahnen gegangen, er hatte die Stimme dieses Warners nicht gehört, er hatte eine Regierung geführt, als deren letzte gefährliche Frucht der Dekabristenaufstand immer drohend vor Nikolajs Auge stand. Alexander hatte nach westlichem Vorbild Rußland zu lenken gesucht und Schiffbruch dabei erlitten.

Im Mittelpunkt dieser karamzinischen Anschauung des altrussischen Staates stand der Herrscher in patriarchalischer Würde. Die russische Regierung war stets eine väterliche gewesen.[2]) Wie der Vater inmitten seiner zahlreichen Familie, so hatten die Fürsten mit ihren Untertanen gelebt.[3]) Diese patriarchalische Auffassung war es, zu der Nikolaj nach den Jahren der alexandrinischen Regierung zurückzukehren suchte. Für einen Hausvater konnte es, wie auch Karamzin meinte[4]), keine verantwortlichen Minister geben, die sich zwischen Volk und Zar schöben. Der Zar war ganz auf sich selbst gestellt: das ihm von Gott eingepflanzte Gewissen mußte ihm Richtschnur sein, nicht der Rat der Minister. Er war der Herr, der die große Votčina Rußland verwaltete, dessen Eigentum schließlich alles ist, wie es am klarsten in seinen Wünschen über das Schicksal der Töchter zutage tritt, die Eigentum des Staates sind. Nur einen erkennt Nikolaj über sich an: Gott. Vor ihm ist er letztlich verantwortlich für alles, was in Rußland geschieht.

Gerade in den dreißiger Jahren, als die verschiedenen Erfolge offenbar die Richtigkeit seiner sich von der alexandrinischen Richtung abwendenden Politik bestätigen, ist er unerschütterlich überzeugt, Rußlands Kurs in das richtige Geleise zurückgelenkt zu haben. Deshalb im Vermächtnis die immerwiederkehrende Ermahnung, nirgends etwas zu ändern.[5]) Es bleibt Nikolajs größte

1) N. M. Karamzin, Zapiska o drevnej i novoj Rossii, St. Petersburg 1914, S. IV.
2) Ebd. S. 122. 3) Ebd. S. 3. 4) Ebd. S. 67.
5) Vermächtnis, Abschnitt 6, 7, 8, 19.

Sorge, daß der jugendliche Nachfolger sich zu ähnlich gefährlichen Experimenten wie Alexander I. verleiten lassen könne. Von Nikolaj selbst könnte Karamzins Ausspruch stammen, daß mehr die Weisheit des Erhaltens als die des Neuschaffens für Rußland nötig sei.[1]) Denn mit Reformen hat man es seit Peter d. Gr. überreichlich oft versucht. Karamzin ist offen in seiner Kritik an der Verwestlichung Rußlands: Peter d. Gr. hat zuerst gründlich mit den Institutionen des alten Rußland aufgeräumt[2]), wodurch man zwar zu Weltbürgern geworden ist, darüber aber vergessen hat, daß man zunächst einmal Russe sein müsse.[3]) Zwar hatte man auch vorher schon, besonders seit den Tagen Michaels, Westeuropa benutzt, aber damals blieb man sich noch bewußt, daß der rechtgläubige Russe der vollkommenste Bürger, daß das heilige Rußland aber der erste Staat sei.[4]) Seitdem geht die Entwurzelung unaufhaltsam bis in die Zeit Alexanders I. Erst Nikolaj erkennt die große Gefahr und ermahnt deshalb seine Söhne, aus karamzinischer Sorge heraus, zuerst sich als Russen zu fühlen.[5]) Der Gedanke der Sonderstellung und Weltmission Rußlands, der kurz vor 1812 in den Briefen Alexanders I. auftaucht, der dann in der russischen Vorherrschaft in der heiligen Allianz nach der Überwindung Napoleons seinen außenpolitischen Ausdruck findet, er wird immer klarer zur Grundlage der gesamten Einstellung Nikolajs I. Diese Sonderstellung Rußlands und seines Zaren Gott gegenüber, sie verpflichtet jedoch nicht nur dazu, Gottes Willen in der übrigen Welt durchzusetzen, der „guten Sache" zu dienen. Noch wichtiger — und das ist ein wesentlicher Zug der nikolaitinischen Regierung — ist es, zunächst in Rußland selbst die „Ordnung"[6]) herzustellen, d. h. Rußlands Verwaltung so aufzubauen, wie es nach Nikolajs Auffassung den russischen Verhältnissen entsprechend war, daß an ihrer Spitze, dem patriarchalischen Hausvater vergleichbar, der Zar als unbeschränkter Alleinherrscher stand, wie es auch Karamzin verkündet hatte[7]), unter dem ein jeder im weiten russischen Land seine Pflicht zu tun habe „nach seiner

1) Karamzin, Zapiska S. 68.
2) Ebd. S. 26. 3) Ebd. S. 28. 4) Ebd. S. 27.
5) Vermächtnis, Abschnitt 13. 6) Abschnitt 18.
7) Karamzin, Zapiska S. 126: „Selbstherrschaft ist Rußlands Palladium", sonst u. a. S. 9, 10, 20, 67, 131.

Schuldigkeit". Dem Staat und damit Gott verantwortlich und verpflichtet zu sein, das ist nach Nikolajs Anschauung Rußlands Grundgesetz, das Alexander vergessen hatte und zu dem sein Land zurückzuführen Nikolaj als wichtigste Aufgabe ansah.

So spüren wir auch in dem knappen Vermächtnis des Jahres 1835, wie — nach der überstarken Verwestlichung des 18. Jahrhunderts und der alexandrinischen Zeit — der Pendel jetzt zum ersten Male in entgegengesetzter Richtung ausschlägt. Mit Nikolaj I. sucht man wieder Anknüpfung an Altrußland, eine Tendenz, die von Alexander II., dem eben dieses Vermächtnis galt, wieder abgeschwächt wird, um schließlich mit Pobedonoscev ihren Todestanz zu beginnen.

ÜBER DIE RUSSISCHE „INTELLIGENZ"

Von Friedrich Braun.

Das Wort „Intelligenz" als Bezeichnung derjenigen sozialen Schicht, die in der Geschichte Rußlands im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte eine so bedeutende Rolle gespielt hat und wohl eine der charakteristischsten Erscheinungen des russischen sozialen Lebens war, hat nun auch in der deutschen Literatur, soweit sie Rußland betrifft, Eingang gefunden. In dieser spezifischen Bedeutung ist es aus dem russischen Sprachgebrauch entlehnt, wo es in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts aufkam. So vieldeutig der Ausdruck an und für sich auch ist, so wird es doch gut sein, ihn endgültig zu rezipieren, da ja auch die Erscheinung selbst, die er wiederzugeben hat, spezifisch russisch ist und in der deutschen sozialen Entwicklung keine Entsprechung besitzt.[1])

Denn es wäre falsch, die „Intelligenz" einfach etwa mit der Gesamtheit der Gebildeten zu identifizieren. Das ist lediglich der Ausgangspunkt der Bedeutungsentwicklung des Wortes und bleibt nur insofern richtig, als die Zugehörigkeit zur „Intelligenz" in der Tat stets einen gewissen Grad von Bildung — und sei er auch noch so be-

1) In Rußland selbst ist über die „Intelligenz" viel geschrieben worden (vgl. vor allen die Schriften von Miljukov, Ovsjanniko-Kulikovskij, Ivanov-Razumnik). Bei der Wichtigkeit des Themas für die Geschichte des russischen Geisteslebens ist das verständlich. Aber auch in deutscher Sprache gibt es eine Reihe guter Bücher, aus denen der Leser sich eine nahezu erschöpfende Vorstellung von der russischen „Intelligenz" in ihren verschiedensten Abarten zu bilden vermag. Zu nennen wären hier in erster Linie Th. G. Masaryks zweibändiges Werk „Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, soziologische Skizzen" (Jena 1913), K. Nötzels „Grundlagen des geistigen Rußlands" (3. Aufl., Leipzig 1923) und desselben Verfassers „Soziale Bewegung in Rußland" (Stuttgart 1923), endlich — kurz zusammenfassend, aber klar und trefflich orientierend, K. Stählins „Rußland und Europa" (Berlin 1925, Heft 6 der Schriften des Reichsbundes demokratischer Studenten).

scheiden — voraussetzt. Doch nicht jeder Gebildete, selbst der akademisch Gebildete nicht, gehört ohne weiteres zur Intelligenz. Es hat sich eben um das Wort im russischen Sprachgebrauch eine Bedeutungssphäre entwickelt, die schwer zu umgrenzen ist und aus der ein jeder, der davon spricht oder darüber schreibt, das meint herausholen zu dürfen, was ihm beliebt. Dadurch entsteht aber eine arge Verwirrung, und es finden sich die seltsamsten Widersprüche in der Auffassung der „Intelligenz". So lesen wir bei Nötzel (Soziale Bewegung, S. 42), Leo Tolstoj sei „der genialste Wortführer des russischen Intelligententums und dessen vollkommenste Verkörperung". E. Bogdanov dagegen behauptet[1]), daß „Tolstoj und Dostoevskij selbstverständlich nicht zur russischen Intelligenz gehören" (S. 151), ebensowenig wie z. B. Chomjakov und Gogol — um nur einige wenige bekanntere Namen zu nennen. Entscheidende Kennzeichen der „Intelligenz" sind, nach Bogdanov, erstens deren „Ideenbehaftetheit" (idejnost'), d. h. daß sie stets von einem fertigen System von „Wahrheiten" ausgehe, auf dem der Intelligent sein Ideal persönlichen und sozialen (politischen) Handelns aufbaue; und zweitens — ihre „Entwurzeltheit": sie sei losgelöst vom Volkstum, von der nationalen Kultur und Religion, vom Staat, von allen organisch erwachsenen, im Volkstum wurzelnden geistigen und sozialen Gebilden (S. 150).
Auch Fedor Stepun (Dresden), der neulich (Juli 1927) im Leipziger Institut für Soziologie einen Vortrag über die Rolle der „Intelligenz" in der Geschichte der russischen Revolution hielt, sprach schärfer pointierend von ihrer „Ideenbesessenheit" und stellte daneben ihre „Untüchtigkeit", d. h. realpolitische Unsachlichkeit. In beiden Auffassungen wird die „Intelligenz" zum Schrittmacher der Revolution gemacht. Stepun führte diesen Standpunkt mit großer Konsequenz durch, indem er u. a. behauptete, die „Intelligenz" habe sich endgültig im Jahre 1881 — nach dem Attentat, dem Alexander II. zum Opfer fiel — konstituiert.
Doch darin liegt Willkür. Der Begriff der „Intelligenz", der viel weitere Kreise umfaßt, wird hier zu einer Art Prokrustesbett gemacht: was nach der Meinung des Verfassers nicht hineinpaßt,

1) In einem sehr geistreichen und anregenden Aufsatz „Die Tragödie der Intelligenz", der unlängst in der russischen Zeitschrift Versty, Band II (Paris 1927), Seite 145—184 erschien.

wird kurzweg abgehackt. Gegen die Ausschließung nicht nur Tolstojs, Dostoevskijs und Gogols, sondern auch des Dramatikers Ostrovskij, des Historikers Ključevskij und mancher anderer, die Bogdanov (a. a. O. S. 149ff.) nennt, wird der lebendige russische Sprachgebrauch protestieren.

Gehen aber die Auffassungen so weit auseinander, wie wir oben bei der Gegenüberstellung von Nötzel und Bogdanov sahen, so muß versucht werden, einen Ausweg aus dieser Wirrnis zu finden.

Eine einheitliche ideologische Definition der russischen „Intelligenz" wird freilich nicht zu geben sein. Ganz abgesehen davon, daß wir es hier mit einer typologisierenden Konstruktion zu tun haben, die an sich einer solchen Definition widerstrebt, weil sie wesentliche innere Widersprüche vertuscht, laufen die Linien der Gedankengänge der „Intelligenz" gar zu weit auseinander, selbst im Leben der einzelnen „Intelligenten" (wie z. B. bei Bělinskij, Katkov). Gerade das Disparate, in den verschiedensten Richtungen Verlaufende, sich auch in der Zielsetzung oft genug Widersprechende ist eine charakteristische Eigentümlichkeit der „Intelligenz" als Gesamterscheinung. Daraus ergibt sich schon, daß sie keine politische Partei oder auch nur eine Gruppe politisch Gleichgesinnter ist: es gehören zu ihr Vertreter der verschiedensten sozialpolitischen Ideale. In gleichem Maße müssen aber auch ständische Kennzeichen ausgeschaltet werden; neben dem Fürsten steht hier der kleine Beamte, der städtische Handwerker, unter Umständen auch der Bauer.

Wollen wir zu einer festeren Umgrenzung gelangen, so müssen wir sie außerhalb dieser soziologischen Kategorien suchen, müssen dem Begriff auf anderem Wege näher zu kommen suchen. Und dieser Weg kann nur der historische sein.

Er führt uns zunächst auf Peter den Großen und sein Werk zurück. Alle Fäden, die aus dem modernen Rußland in die Vergangenheit leiten, laufen in diesem Knotenpunkt der russischen Entwicklung zusammen. Unser Faden reißt hier ab: vor Peter gab es in Rußland keine „Intelligenz" im späteren Sinne und konnte es auch noch keine geben. Wie ist sie entstanden?

Das Wort von der „Europäisierung" Rußlands durch Peter, von dem „kulturellen Umschwung", den er hervorgerufen, ist nachgerade zu einem Gemeinplatz geworden, den man als Tatsache hinnimmt, ohne sich weitere Gedanken darüber zu machen. Solche

Gedanken wären aber sehr am Platze, denn die Frage liegt gar nicht so einfach, wie man sie sich oft denkt. Nicht umsonst lodert der Streit um das Wesen und die Bewertung des petrinischen Werkes in der russischen Historiographie und Geschichtsphilosophie immer von neuem auf, und es ist seltsam genug, daß die westeuropäische Wissenschaft davon im allgemeinen so wenig Notiz nimmt. Denn in der Beantwortung der Frage nach dem Wesen und der Auswirkung der petrinischen Reform liegt der Schlüssel zum Verständnis der ganzen weiteren Entwicklung Rußlands bis auf den heutigen Tag. Freilich kommt es hierbei nicht auf das an, was Peter selbst bezweckt und tatsächlich erreicht hat. Denn das Ergebnis seiner Reform war keine eigentliche Europäisierung Rußlands; zum mindesten kann dieser Begriff hier nur in einem höchst bedingten Sinne Anwendung finden. Peters Streben ging dahin, durch eine Reihe von Neuerungen die Regierungsmaschine leistungsfähiger zu machen, sowie die Produktionsfähigkeit und Arbeitskraft seines Volkes zu heben, und zwar in erster Linie aus fiskalischen Gründen, dann — um das Volk Europa gegenüber konkurrenzfähig zu machen; es sollte seine Kräfte regen und die Reichtümer seines Landes auszunutzen lernen. Von einer eigentlichen Umwälzung, von einem Umbau von Grund auf ist nicht die Rede: alle diesbezüglichen, auf theoretischer Grundlage groß angelegten Reformpläne, die ihm auch vom Auslande zugingen (Leibniz!), schob er unbeachtet und unerörtert beiseite und ließ im wesentlichen alles beim alten. Bestehen blieb der staatliche und soziale Aufbau, das Verhältnis der verschiedenen Bevölkerungsschichten zum Staate und zueinander — kurz, alles, was das innerste Wesen des moskowitischen Staates ausgemacht hatte. Von einem kulturellen Umschwung findet sich keine Spur. Rein zivilisatorisch geht Peter vor, und es ist höchst bezeichnend, daß die Schulpolitik fraglos die schwächste Seite des petrinischen Werkes ist, so viel und so gern er auch von dem Nutzen und der Notwendigkeit des Wissens und der Bildung sprach und schrieb. Er erblickte auch in der Schule nichts als ein Werkzeug zivilisatorischer Einwirkung der Regierung auf das Volk: sie sollte ihm halbwegs gebildete Offiziere, Beamte und vor allem Techniker liefern. Als sich einst eine Gruppe junger Edelleute in eine Moskauer geistliche Lehranstalt hatte aufnehmen lassen, da befahl Peter, diese Liebhaber theologischer Wissenschaft kurzerhand in die

Marineschule nach Petersburg überzuführen, und ließ sie zur Strafe für ihren Fürwitz am sumpfigen Ufer eines Nebenflusses der Newa Pfähle einrammen. Und mit dem Lernen mußte es geschwind gehen, man hatte keine Zeit zu verlieren. Laut Erlaß vom 17. Oktober 1723 durften Kinder von Laien nicht über ihr 15. Lebensjahr hinaus in den Schulen belassen werden, „wenn sie dies auch selber wünschen sollten, auf daß sie sich unter dem Deckmantel solcher Wissenschaft nicht den Musterungen und der Einreihung in den Staatsdienst entzögen". Denn mit vollendetem 15. Jahr begann der obligatorische Dienst der adligen Jugend, und da mußte man mit dem Lernen fertig sein.[1]) Nicht hoch genug anzuschlagen ist freilich das Verdienst Peters, daß er erstmalig in Rußland neben den Fachschulen auch Elementarschulen ohne professionellen Charakter und für Kinder aller Stände gründete.[2]) Aber die Sache wurde lau betrieben, und die Resultate waren denn auch recht kläglich. In den Jahren 1714—1722 wurden 42 solcher Schulen begründet, aber viele davon gingen bald wieder ein, weil die Bevölkerung noch kein Bedürfnis nach Bildung spürte und die Kinder nicht zur Schule schicken wollte, der Regierung aber es schwer gefallen wäre, sie dazu zu zwingen. Zwei Jahre nach Peters Tode, 1727, bestanden von diesen 42 Schulen nur noch 28 mit rund 500 Schülern (bei einer Gesamtbevölkerung von etwa 15 Millionen). Freilich ist nicht zu vergessen, daß der Adel vielfach auch außerhalb der Schulen seine Knaben unterrichten ließ. Denn für ihn bestand ja Bildungszwang: jeder junge Edelmann hatte bis zum vollendeten 15. Lebensjahre (s. oben) Lesen, Schreiben, Rechnen und — charakteristisch genug — die Anfangsgründe der Geometrie zu erlernen (Erlaß vom 28. Februar 1714). Entsprach er diesen Anforderungen nicht, so gab es für ihn kein Avancement im (fristlosen) Dienst, und er mußte unter Umständen sein Leblang gemeiner Soldat bleiben; außerdem war es den adligen Analphabeten verboten zu heiraten: ohne schriftliches Bildungsattest des Lehrers wurde kein Trauzeugnis ausgefertigt. Das wirkte.

---

1) Über diese Maßnahmen Peters s. Kliutschewskij, Geschichte Rußlands IV (1926), S. 80f.

2) Im Jahre 1716 wurde übrigens dem Adel verboten, seine Knaben in diese Schulen zu schicken: die adlige Jugend sollte ausschließlich die höheren Fachschulen besuchen.

Doch wenn auf diese Weise auch einige Resultate erzielt wurden, so ist doch daran zu erinnern, daß der Adel nur etwa 1,5% der Gesamtbevölkerung ausmachte, so daß nur eine ganz dünne Oberschicht von diesen Maßnahmen erfaßt wurde.
Somit kann von einer Verpflanzung westeuropäischer Kultur nach Rußland unter Peter und seinen nächsten Nachfolgern nicht die Rede sein. Alle Maßnahmen der Regierung waren auf die Bedürfnisse des Tages zugeschnitten und blieben an der Oberfläche haften. Und das lag ja in der Natur der Dinge begründet. Eine Zivilisation läßt sich einem Volke noch allenfalls oktroyieren, eine Kultur — keinenfalls, am wenigsten mit den Gewaltmitteln, die Peter anwandte. Der geniale Handwerker und Staatsmann von Gottes Gnaden hatte bei seinem stets auf das Praktische gerichteten Sinn auch persönlich für kulturelle Bedürfnisse und Bestrebungen nichts übrig. Alles, was wir von ihm wissen, beweist, daß er dem westeuropäischen Kulturleben vollkommen fremd und gleichgültig gegenüberstand, daß er dessen Wesen in keiner Weise erfaßt hat, trotz seiner vielfachen Reisen nach dem Westen. Wohl aber besaß er einen scharfen Blick für die Vorzüge der westeuropäischen Zivilisation. Blitzschnell und mit außerordentlicher Klarheit erfaßte er, was davon seinem Lande nützlich sein könnte, und neben solcher Erkenntnis steht in ihm stets und sofort auch der vor keinem Hindernis zurückschreckende Entschluß, es nach Rußland zu importieren. Diese zwei Momente sind es, die Peters Reformwerk in praxi bestimmen. So wurde er selbst zu einem „russischen Europäer" und schuf um sich herum eine dünne Schicht ebensolcher „Europäer". Aber unter dieser Schicht lebte die russische Kultur (denn es gab eine solche!) ihr ruhiges Leben weiter, getragen von den 95% der Gesamtbevölkerung, die von den zivilisatorischen Bestrebungen der Regierung nur wenig, von westeuropäischen kulturellen Einwirkungen gar nicht berührt waren. Und trotzdem barg Peters Werk von vornherein als latente Kraft ein Etwas in sich, dessen Auswirkung, sobald sie begann, den einen als drohende Gefahr, den andern als erwünschte Zukunftsmöglichkeit erscheinen mußte. Und das war der westeuropäische Kulturgedanke, der Kulturwille, der einst jene Zivilisation geschaffen hatte und jetzt in ihr fortlebte, wie die Seele des Künstlers in seinem Werke. Auch auf fremden Boden verpflanzt, mußte sich

dieser Wille zur Kultur auswirken, wenn auch noch so schwach zu Beginn, dann aber allmählich sich verstärkend, je fester sich der Gesellschaftskörper den neuen Lebensformen anpaßte.

Es kam im Laufe des 18. Jahrhunderts aber auch noch anderes hinzu, was diesen Willen beleben mußte: der rege Verkehr mit dem Westen, der durch Peter eröffnet worden war; der Siebenjährige Krieg, der einen beträchtlichen Teil des russischen Offizierskorps zu jahrelangem Aufenthalt nach Deutschland führte[1]; der Umstand, daß zahlreiche junge Russen zum Studium ins Ausland geschickt wurden oder auch freiwillig dorthin gingen; endlich, als mächtigster und folgenreichster Anstoß, zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die napoleonischen Kriege. Das Alles führte zu weit stärkeren geistigen Anregungen, als es Peters Reformen je vermocht, geschweige denn beabsichtigt hatten. Denn nun waren es wirklich Elemente westlicher Geistesbildung, die herüberdrangen, nicht nur technisches Wissen und Können oder Eleganz und Grazie der äußeren Lebensführung, die bisher das entscheidende Merkmal der Bildung gewesen waren.[2]

Aber noch dringen diese Elemente nicht tief in den Gesellschaftskörper ein; es ist eine neue Mode, nicht viel mehr — eine Nachäffung des Westens. Nicht umsonst wetterte Novikov so energisch gegen die Gallomanie, die seit den Tagen der Kaiserin Elisabeth (1741—1761) den deutschen Einfluß immer mehr verdrängt hatte und unter Katharina (1762—1796) ihren Höhepunkt erreichte: war doch Katharina selbst eine eifrige Schülerin der französischen Aufklärung. In einzelnen Vertretern der Zeit war der westliche Kulturgedanke schon vorher lebendig und arbeitsfähig geworden: Tatiščev († 1750), Fürst Kantemir († 1744) u. a., gar nicht zu reden von dem ersten Heros der russischen Wissenschaft Lomonosov († 1765). Doch daß neben diesen Männern, die ihre Bildung z. T. in Westeuropa erhalten hatten, auch schon Gestalten auftauchen konnten, wie N. Novikov (1744—1818), der Rußland nie verlassen

1) Als Beispiel dafür, wie eifrig dieser Aufenthalt in einzelnen Fällen von russischen Offizieren ausgenutzt wurde, kann Bolotov dienen, dessen Memoiren uns erhalten sind. Vgl. K. Stählin a. a. O. S. 8, Anm. Während seines mehrjährigen Aufenthalts in Königsberg besuchte er die dortige Universität.

2) Das (aus dem Deutschen übersetzte?) Buch „Der Jugend Ehrenspiegel oder Anweisung zum guten Ton" hatte in 50 Jahren (1717—1767) fünf Auflagen erlebt — ein unerhörter Erfolg, dessen sich kein anderes Buch der Zeit rühmen konnte.

hat, und daß die literarische Tätigkeit eben dieses Novikov in weiten Kreisen einen so großen Erfolg haben konnte, beweist zur Genüge, daß sich bereits ein Milieu herangebildet hatte, welches das von Peter Versäumte nachholen und zum Ausgangspunkt eines kulturellen Umschwungs werden konnte. Die dem altmoskowitischen Wesen innewohnende, jeder kulturellen Neuerung widerstrebende Stagnation war — wenigstens in der gesellschaftlichen Oberschicht — überwunden, und es begann jener Prozeß unmerkbarer organischer Absorption, durch den allein eine fremde Kultur übernommen werden kann. Eifrig sog dies Milieu die neuen Bildungselemente in sich auf, gab ihnen Blut von seinem Blute und den eigentümlichen Rhythmus seiner Denkart, — und so entstand der Mutterboden, aus dem heraus die russische „Intelligenz" geboren wurde. Sie trägt die Züge beider Eltern; sie ist nicht Nachahmung, nicht Nachbildung: sie ist der im russischen Geiste wiedergeborene westeuropäische Wille zur Kultur, doch ein selbständiger Wille, der nicht immer nur den Spuren des Vaters folgen, sondern seine eigenen Wege gehen wollte.

Sehr charakteristisch und entscheidend für den geistigen Habitus der Gesamtintelligenz ist nun die seltsame Gebundenheit bei der Wahl dieser Wege.

Es ist schon oft genug hervorgehoben worden, und ich brauche es hier nicht näher auszuführen, daß die russische Philosophie nie ein rechtes Interesse für rein philosophische, etwa erkenntnistheoretische Probleme aufgebracht hat, daß sie vielmehr ausschließlich angewandte Philosophie gewesen ist.[1]) Ethik und Geschichtsphilosophie — das sind die beiden Gebiete, auf denen sich der russische philosophische Gedanke so gut wie ausschließlich bewegt. Er blieb ihnen treu, auch als in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts die Philosophie der französischen Aufklärung, die bisher im russischen Geistesleben die führende Rolle gespielt hatte, aus dieser Stellung durch die deutsche idealistische Philosophie verdrängt wurde. Aber nicht Kant — der zu dieser Zeit bereits als überwunden galt — und auch nicht Fichte sind die Leitsterne, sondern Schelling und Hegel. Auf die Lehren dieser beiden gehen bekanntlich alle

---

1) Vgl. Radloff, Russische Philosophie (in Jedermanns Bücherei), Breslau 1925, S. 11f.; Masaryk a. a. O. I, S. 171ff.; Nötzel, Soziale Bewegung S. 37ff., 158ff. et passim; Stählin a. a. O. S. 10ff.

Strömungen innerhalb des russischen Geisteslebens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, soweit sie überhaupt hier in Betracht kommen, zurück, und diese Strömungen stimmen in einem Punkte, nämlich in der Zielsetzung, überein. Das Fehlen jeden Interesses für Fragen der Metaphysik und der damit verbundene Ausfall der kosmischen Fragestellung — es sei denn die religiöse — ist ihnen allen gemeinsam und erklärt sich in erster Linie durch die religiöse Gebundenheit des russischen Geistes, die sich auch in irreligiösen Gedankengängen kundgibt. Die ganze seelische Struktur des Russentums ist religiös, bedingt vor allem durch seine kirchliche Vergangenheit.

Doch nicht dies wurde entscheidend für das Wesen der „Intelligenz"; es gab ihr nur das hohe Pathos ihrer Dialektik, das leidenschaftliche Verlangen nach einer a b s o l u t e n Lösung aller ethischen und sozialen Fragen, das Verlangen auch, die gefundene Lösung sofort in die Tat umzusetzen. Von Radiščev († 1802), den wir wohl als ersten Vertreter der „Intelligenz" in Anspruch nehmen können, über Slavophilen und Westler hinweg zum Sozialismus aller Färbungen, bis in die äußersten Auswüchse hinein, den Terror von links und von rechts — soweit letzterer nicht aus grobem Selbsterhaltungstriebe entsprang —, sie alle beruhen psychologisch auf dieser russischen Eigenart.

Doch, wie gesagt, nicht dies bestimmt das Wesen der „Intelligenz". Das, was allen ihren Abarten gemeinsam ist und sie recht eigentlich erst zur „Intelligenz" macht, das ist d i e b e w u ß t e, a u s e h r l i c h e r Ü b e r z e u g u n g e n t s p r i n g e n d e a k t i v e E i n s t e l l u n g z u r r u s s i s c h e n W i r k l i c h k e i t.

Man vergegenwärtige sich die Umwelt, in die der westeuropäische Wille zur Kultur, nach Rußland übertragen, hier geriet: die dumpfe Atmosphäre des hemmungslosesten Absolutismus, unter dessen Last das ganze Volk, von oben bis unten, geknechtet lag; der Polizeistaat, der jede Bewegung im Innern offen und heimlich überwachte und alles niederwarf, was sich nicht schweigend ducken mochte; die Leibeigenschaft, die gerade um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht hatte; die Kirche selbst zur unterwürfigen Dienerin des Staates herabgedrückt; rücksichtsloseste Willkür in der Herrenschicht, zähneknirschende Unterwerfung der beherrschten Volksmasse, die sich in fast ununterbrochenen

Aufständen und blutigen Exzessen Luft machte, — konnte der einmal erwachte Kulturwille, der die altmoskowitische Gedankenträgheit endlich gebrochen hatte, vor dem allen schweigend verharren? So konnte es nicht weiter dauern, ein jeder denkende Mensch mußte zu dieser Wirklichkeit Stellung nehmen, wollte er nicht hoffnungslosestem Spießbürgertum anheimfallen. Die ganze „Intelligenz“ war sich einig darüber, daß hier Wandlung geschaffen werden mußte. In dem Protest gegen die Leibeigenschaft ging sie geschlossen vor. Doch das Kulturproblem war dadurch noch nicht gelöst; nur das Haupthindernis gedeihlichen Fortschritts konnte die Befreiung der Bauernmasse aus dem Wege räumen. In welcher Richtung war weiterhin der wahre, dem russischen Wesen Rechnung tragende Fortschritt zu suchen, der diesem Wesen ein volles Sichausleben verbürgte?

In der Beantwortung dieser Frage schieden sich die Geister, und es begann — innerhalb der „Intelligenz“ — der Kampf zwischen Slavophilie und Westlertum, der Kampf um die Seele des russischen Volkes und um ihre Zukunft.

Ein schicksalsschweres Problem lag ihm zugrunde, das auch heute noch ungelöst ist: die Frage nach dem Wesen der Kultur überhaupt, der Streit um das Wesen des Fortschritts. War die westeuropäische Kultur die allein wertvolle, einzig erstrebenswerte überhaupt? Besaß sie absolute Geltung über alle Völker hinweg, und sollte sich also auch das russische Volk ihr beugen? Oder gab es auch andere Möglichkeiten, — in diesem Falle die Weiterentwicklung der eigenen bodenständigen russischen Kultur, gegründet auf der Basis vorpetrinischen Geisteslebens, das auf der „inneren Wahrheit“ des reinen Christentums, wie es sich in der russischen Orthodoxie den Gläubigen darstellt, beruhte und auch sozial in dem Mir, der bäuerlichen Dorfgemeinde, zum echt nationalen Ausdruck gekommen war?

Wir wissen, daß die Slavophilie, die dies behauptete, in ihrer Argumentation eine Reihe grober historischer Fehler zuließ und das altrussische Leben in vielen Punkten falsch auffaßte. Die Westler waren wissenschaftlich ungleich besser gewappnet. Und trotzdem blieb der Streit unausgetragen, und auch die schärfsten Schläge seitens der westlerisch orientierten Kämpen konnten das Problem nicht aus der Welt schaffen. Die Fragestellung ist auch wissen-

schaftlich berechtigt. Ist Rußland Europa und kann es je zu einer europäischen Kulturprovinz werden? Schon der erste Westler, Čaadaev, hatte in seinem ersten „Philosophischen Briefe" (geschrieben 1829 und in Abschriften sehr verbreitet, doch erst 1836 erstmalig gedruckt) den Satz aufgestellt, Rußland gehöre weder dem Westen, noch dem Osten an. Freilich verstand er den Satz in dem Sinne, daß Rußland „eine Lücke in der intellektuellen Weltordnung" darstelle. Von hier aus war aber nur ein kleiner Schritt bis zu der Auffassung, daß Rußland eine Welt für sich, weder Europa, noch Asien sei, — eine These, die auch unabhängig von den dithyrambischen Gedankengängen der Slavophilen gestützt und verteidigt werden kann. Mir scheint, daß sie auch bei den ausgesprochensten Westlern, wie Herzen und Bělinskij, leise durchklingt in dem messianistischen Gedanken, Rußland werde einst der Welt ein neues Wort, das erlösende Wort sagen. Jedenfalls aber erleben wir es gerade jetzt, daß die These von der fundamentalen Eigenart und Selbständigkeit der russischen Kultur — außerhalb Rußlands freilich — in der sehr beachtlichen „eurasischen Theorie" mit starker Betonung des Zusammenhangs mit dem Osten und in scharfem Gegensatz zum Westen wieder auflebt. Es sind darin Motive verwebt, die, auch abgesehen von der religiös-orthodoxen Grundlage, bereits früher von der Slavophilie angeschlagen worden sind (Leontjev, Uchtomskij), wie denn überhaupt das Eurasiertum sich uns als eine wieder aufgelebte, über die ursprüngliche Fragestellung mächtig hinausgreifende Slavophilie darstellt, wenn nicht in seinen sozialpolitischen Endzielen, so doch in seiner Grundstimmung.[1])

---

1) Das Eurasiertum ist ernst zu nehmen und verdient eine eingehende Behandlung, die hoffentlich nicht lange auf sich warten lassen wird. Einstweilen verweise ich auf das, was Stählin a. a. O. S. 48f. darüber sagt. Inzwischen ist die eurasische Literatur gewaltig angewachsen, da der Kreis schriftstellerisch und verlegerisch große Regsamkeit an den Tag legt. Die Zeitschrift Evrazijskij Vremennik ist schon bis zum V. Bande gediehen (Paris 1927), die Evrazijskaja Chronika hat unlängst ihre 8. Lieferung herausgebracht. Von den neuesten Arbeiten der Eurasier wären sonst noch zu nennen: die anonyme programmatische Schrift Evrazijstvo, opyt sistematičeskogo izloženija (Versuch einer systematischen Darlegung) 1926; eine Sammlung von Aufsätzen des Fürsten N. Trubeckoj, K probleme russkogo samosoznanija (Zum Problem der russischen Selbsterkenntnis) 1927 und L. Karsavins Broschüre Cerkov' ličnost' i gosudarstvo (Kirche, Persönlich-

In Rußland selbst entwickelten sich seit den ersten Slavophilen und Westlern (im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts) beide Strömungen folgerichtig — und in beiden Richtungen tragisch.

Die Tragik der Slavophilie bestand darin, daß das offizielle Rußland, nach kurzem, nicht allzu scharfem Protest unter Nikolaj I., sehr bald erkannte, welch starke Stütze der um seine Existenz kämpfende Absolutismus in ihrer Lehre unter Umständen finden konnte. Es suchte denn auch die geistigen Werte der slavophilen Theorie in seinem Sinn nach Kräften auszunutzen und depravierte dadurch vielfach die in ihren Anfängen frei und edel denkenden, konservativ, aber nicht reaktionär gestimmten Kreise. Der Panslawismus, der auf dieser Grundlage erwuchs (Danilevskij), wurde immer mehr der Regierungspolitik dienstbar und mündete schließlich in den nationalen Chauvinismus der Regierungszeit Alexanders III. und Nikolajs II. (Pobedonoscev, Katkov). Persönliches Strebertum schlimmster Sorte machte sich immer stärker geltend, und das ganze verlief in jenem kläglichen Fiasko, das die letzten Regierungsjahre Nikolajs II. darstellt. Daß auch in diesen Kreisen bis zum Schluß ehrliche, aus innerster Überzeugung handelnde Männer, d. h. Vertreter der „Intelligenz", mit dabei waren, unterliegt keinem Zweifel. Nur parteiische Voreingenommenheit kann dies verneinen. Doch immer seltener und vereinzelter erklang ihr Wort in der Stickluft haltlosester politischer Reaktion und verstummte endlich ganz, als das furchtbare Gericht der Revolution hereinbrach.

Die Tragik des Westlertums hingegen bestand darin, daß ihm unter den gegebenen Verhältnissen die Möglichkeit ruhiger schöpferischer Arbeit genommen war. Es mußte sich auf Opposition beschränken, die unter dem Druck der Verfolgungen seitens der Regierung immer schärfer wurde. Verstärkt durch die sog. raznocincy, jene seit Peter dem Großen allmählich erstehende Schicht der homines novi, die, aus Leuten aller Stände zusammengewürfelt, durch keinerlei ständische oder weltanschauliche Tradition gebunden war, entwickelt sich das Westlertum in seinen aktivsten Kreisen immer mehr

---

keit und Staat) 1927; endlich zujüngst G. Vernadskij, Načertanie russkoj istorii I, 1927. Die Arbeit der Eurasier bleibt aber nicht in der Sphäre abstrakter oder historischer Spekulation stecken, sondern stellt ein konkretes sozialpolitisches Programm auf, das dem Bolschewismus gegenüber eine ganz eigentümliche Einstellung zeigt.

zu revolutionär gestimmten, weiterhin auch zu revolutionär organisierten Gruppen, die in taktischen Fragen vielfach weit auseinandergingen, aber in der Zielsetzung übereinstimmten. Nach dem Anschluß an den westeuropäischen Sozialismus wurden sie tatsächlich zu den Schrittmachern, dann zu den Vollstreckern der Revolution — und bereiteten dadurch sich selbst das Grab. In den Stürmen der Revolution fand auch diese Intelligenz ihren Tod: sie starb, indem sie sich erfüllte.
Diese westlerische, nach links tendierende Strömung ist es, an der in den Zeiten des hochgehenden Kampfes mit der noch mächtigen Reaktion vornehmlich die Bezeichnung „Intelligenz" haften blieb — historisch genommen zu Unrecht, wie wir sahen. Denn wenn wir zum Schluß, nochmals kurz zusammenfassend, den Begriff der „Intelligenz" genauer bestimmen wollen, so werden wir sagen müssen: sie ist nichts anderes, als die Trägerin des westeuropäischen Kulturwillens, also an sich nichts Originelles, nur Rußland Eigenes. Was sie zu einer russischen Sondererscheinung, d. h. eben zur „Intelligenz" macht, das ist ihre Auswirkung, ihre aktive Einstellung zur russischen Wirklichkeit, die sie vorfand. Mit anderen Worten: reden wir von russischer Intelligenz, so denken wir nicht so sehr an einen an sich selbständigen, spezifisch russischen sozialen Faktor, als vielmehr an eine spezifisch russische soziale Funktion. Der häufig gezogene Vergleich mit dem westeuropäischen dritten Stande, dessen Rolle die „Intelligenz" in Rußland gespielt haben soll, ist durchaus irreführend und müßte daher vermieden werden.
Die Revolution hat die Intelligenz in Rußland selbst vernichtet. Ihre Überreste haben sich in der Emigration erhalten, und denken wir an die Eurasier, so können wir die Möglichkeit einer Wiederbelebung zugeben. Ob es ihr vergönnt sein wird, je wieder eine maßgebende Rolle zu spielen? Die Zeiten scheinen endgültig vorüber, wo man, „ideenbehaftet", d. h. von rein theoretischen Konstruktionen ausgehend, wie es für die „Intelligenz" charakteristisch ist, an die schwersten Probleme unserer Zeit herantreten konnte. Weitere und hellere Ausblicke in die Zukunft bietet ein anderer Gedanke. Es hat in Rußland, wie überall, von jeher neben und außerhalb der „Intelligenz" gesunde schlichte Pflichtmenschen gegeben, die, ohne sich in Theorien zu verlieren, die historisch ent-

standende Wirklichkeit als Tatsache hinnahmen, ehrlich und treu zu Staat und Volk standen und unter allen Umständen ihre Schuldigkeit taten, ohne sich am Pathos ihrer eigenen Gedanken zu berauschen, aber auch ohne spießbürgerlich nur an ihren eigenen kleinen Vorteil zu denken. Sie fanden und finden sich auch jetzt noch in allen Schichten, und aus der Tiefe des Volkes scheinen sie immer kräftiger emporzudringen. Wir müssen hoffen, daß in ihrer Hand die Zukunft des Volkes ruhen wird.

MAX WEBER ALS RELIGIONSSOZIOLOGE

Von Joachim Wach.

I.

Seit Max Webers Arbeiten zur Religionssoziologie[1]) erschienen sind, ist bereits geraume Zeit verstrichen. Soviel Zeit jedenfalls, daß man die Einwirkung dieser Schriften auf die Fachforschung und das heißt hier: auf die Religionswissenschaft, die wohl zu erwarten gewesen wäre, bereits deutlich hätte einsetzen sehen können, wenn — eine solche erfolgt wäre. Daß aber eine tiefer- oder weitergehende Wirkung bis heute unterblieb, ist eine sehr bemerkenswerte Tatsache, nach deren Gründen es sich vielleicht einmal zu fragen verlohnt. Wenn sich dabei herausstellen sollte, daß dabei auch Grundsätzliches eine Rolle spielt, also nicht nur Fragen der geistigen „Konjunktur" maßgebend sein mögen, so mag diese Beobachtung Rechtfertigung genug dafür sein, daß wir einiges Prinzipielle über Religionssoziologie überhaupt einfließenlassen wollen bei Gelegenheit dieser Spezialbetrachtung, die der Ehrung eines auch für die Geschichte der Religion interessierten Historikers gewidmet sein soll. Zunächst einmal wird jeder, auch der schärfste Kritiker der Richtung, der Methode und der Resultate der Max Weberschen religionssoziologischen[2]) Untersuchungen die ganz außerordentlichen Lei-

1) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft = WuG, II. Teil, Kap. IV: Religionssoziologie (Grundriß der Sozialökonomik III, 2) 1925; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I—III 1920/21 = Rel. Soz.; Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre 1922 = Wissenschaftsl.

2) Und nur um diese soll es sich hier handeln. Über die Soziologie Max Webers im allgemeinen vgl. etwa v. Schelting, Die log. Theorie der hist. Kulturwiss. von M. W. (Arch. f. Soz. Wiss. 49. Bd. 1922); Honigsheim, M. W. als Soziologe (Kölner Viertelj.-Hefte I, 1, S. 32ff.); H. Oppenheimer, Die Logik der soziol. Begriffsbildung 1925 (bes. M. Weber); Spann, Tote und lebendige Wissenschaft, [2]1925; Hintze, M. W.s Soziologie (Schmollers Jahrbuch 50, 1); ferner Jaspers Gedenkrede

stungen anerkennen müssen, die der seltene Forscher in ihnen gegeben hat; die eminente Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die Luzidität und Energie des Denkens, die Max Weber auszeichneten, sind denn auch immer wieder hervorgehoben worden. Daß sie sich für die spezielle Aufgabe, deren Lösung wir hier betrachten wollen, an einem besonders diffizilen und weitschichtigen Material zu bewähren hatten, ist ebenfalls ohne weiteres deutlich. Die historische Stoffmasse, gegen die die neugeschaffenen Kategorien sich durchzusetzen hatten, war enorm. Max Weber hat sie sich in keiner Weise beschränkt: die Fülle der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und religiösen Erscheinungen aus dem weiten Umkreis der bekannten Geschichte der höheren Völker suchte er in seine Betrachtung einzubeziehen.

Seine Aufgabe war um so schwieriger, als er kaum Vorgänger in der Stellung und Bearbeitung der von ihm gestellten Probleme gehabt hat. Vor Max Weber gab es keine „Religionssoziologie": er hat sie mit seinen Freunden Ernst Troeltsch und Werner Sombart geschaffen.[1]) Will man ihn trotzdem mit seiner Arbeit in einen bestimmten geistesgeschichtlichen Zusammenhang einordnen, so nimmt diese — befruchtet von rechts- und wirtschaftsgeschichtlichen, völkerkundlichen, kirchen- und religionsgeschichtlichen Spezialarbeiten — auf einer breiten empirischen Basis die Linie auf, die von der historischen Schule über die deutsche Gesellschaftswissenschaft einerseits, über Marx und den westlichen Positivismus

---

und Rickert, M. W. und seine Stellung zur Wissenschaft (Logos XV, 2, S. 222 ff.); schließlich die „Erinnerungsgabe für Max Weber", 1923; dazu Spranger in Schmollers Jahrbuch 49, 6 (1925). Grab, Der Begriff des Rationalen in der Soziologie M. W.'s (1927), konnte ich leider nicht mehr heranziehen.

1) Die drei genannten Forscher ergänzen sich in ihren Werken. Ist Max Weber der bedeutendste Logiker und Systematiker unter ihnen, so findet sich bei Troeltsch, abgesehen davon, daß er die intimste Kenntnis der Verhältnisse im christlich-abendländischen Kulturkreis besaß, am meisten im strengen Sinn Religionssoziologisches (vgl. auch Scheler, E. T. als Soziologe; Köln. Viertelj.-Hefte 3, 1; 1923). Über sein Verhältnis zu M. W. vgl. Troeltsch, Soziallehren, S. 950 Anm. 510. Sombarts Spezialinteresse gilt vor allem dem Verhältnis von Religion und Wirtschaft, das er durch glänzende historische Untersuchungen aufgeklärt hat. Für seine theoretische Auffassung von Soz. vgl. die Einl. zu der Anthologie „Soziologie", [2]1923. — Ich hoffe, zur Zeit Geschichte und System der Rel. Soz. im Zusammenhang darstellen zu können.

andrerseits zur Gegenwart führt[1]) und auf der, wie man nicht vergessen darf, auch ein Werk liegt wie die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" Jak. Burckhardts, so aphoristisch sie gehalten sein mögen.[2]) Und wenn für die soziologischen Probleme der christlichen Religion bzw. Konfessionen etwas getan war — für die ganze Welt der außerchristlichen Religionen war noch alles zu tun. Nun, auch Max Weber ist es nicht gelungen, die religionssoziologische Fragestellung in voller Reinheit und Klarheit herauszustellen und gegen verwandte und benachbarte abzugrenzen. Dadurch, daß er nicht nur gelegentlich einigermaßen willkürlich in der Terminologie vorgegangen ist, sondern vor allem, wie noch zu zeigen sein wird, sachlich einmal das spezifische Objekt der religionssoziologischen Forschung nicht scharf genug in seiner Eigenart erkannt hat, sodann aber dem Phänomen „Religion" selbst nicht durchaus frei gegenüberstand, ist er nicht ganz von der Schuld an der Verwirrung freizusprechen, die in terminologischer und in sachlicher Hinsicht seitdem auf diesem Gebiete herrscht. Nur so wurde es möglich, daß einerseits religionsgeschichtliche, wirtschaftshistorische, soziologische, andrerseits allerlei „synthetische" Arbeiten der verschiedensten Art unter der Flagge „Religionssoziologie" segelten, die wirklich religionssoziologische Fragestellung aber nach ihm nur eine relativ geringe Förderung erfuhr.[3]) —

1) Für die Geschichte der Soziologie überhaupt vgl. jetzt das gut einführende Büchlein von v. Wiese, Soziologie (Göschen 1926), bes. Kap. II u. III, das übersichtlicher gehalten ist und unserer Auffassung von Soziologie näher steht als Barth, Die Philos. d. Gesch. als Soz., [3,4] 1922. — Der idealistisch-romantische Einfluß in ihr wird besonders betont von v. Below und Spann (vgl. den histor. Abriß im Art. „Soz." Handwörterb. d. Staatswiss.); der von Marx und vom Positivismus her, ist, gerade für M. W., noch nicht eingehender untersucht worden (vgl. etwa Troeltsch, Der Historismus, 1922, S. 367ff.). Die Einwirkung der deutschen Staats- und Gesellschaftswissenschaften (v. Stein, v. Mohl) auf ihn ist bisher im einzelnen ebensowenig aufgehellt wie die der historischen Schule der Nationalökonomie (Roscher, vor allem Schmoller); auch vom Kirchenrecht (Sohm) lernte M. W.

2) Weltgesch. Betr., [4]1921. Vgl. bes. die Abschnitte Staat und Religion, Kultur und Religion. Dazu Wach, J. Burckhardt und die Religionsgeschichte (ZMR 42. Jahrg. 1927).

3) Vgl. über M. Webers „Religionssoziologie" Vierkandt, Gesellschaftlehre, 1923, S. 9; Spann, Gesellschaftslehre, 1923, IV, III, S. 323—350 (Rel.-Soz. sind vor allem die Abschnitte S. 343—349) und v. Wiese, Allgem. Soziologie I, 1924, S. 34f. — Eine Zusammenfassung des von philosophischer, ethnologischer, religions-

Ein Problem, das selbst noch nicht eigentlich religionssoziologisch ist, es jedenfalls nicht allein ist, stellt sich vor allen Bemühungen, die sich auf die Ergründung der Beziehungen zwischen Religion und geschichtlichen Mächten, Kräften und Einrichtungen richten: die Frage nach der Gestaltung des Verhältnisses von Religion und Welt. Ihm hat denn auch Max Weber eingehende Untersuchungen gewidmet.[1]) Gerade aber der Forscher, der diesen Beziehungen seine Aufmerksamkeit schenkt, wird niemals vergessen dürfen, daß wesentliche Seiten des religiösen Lebens in dieses Verhältnis nicht eingehen, gar nicht eingehen können, da Religion und Welt nicht primär im religiösen Erlebnis, sondern erst sekundär in seinen Auswirkungen aufeinander bezogen sind. Die religiöse Erfahrung ist transzendental — die Beziehung zur Welt macht in keinem Fall ihr Wesen aus. Ja, es charakterisiert gerade das religiöse Erleben, daß in ihm der Mensch aus den irdisch-relevanten, soziologisch-kulturell bedingten Relationen heraustritt. Diese Restriktion wird von Max Weber zweifellos nicht deutlich genug im Auge behalten: die prinzipielle Metabasis, die in dem Übergang von dem religiösen Erlebnis zum „Handeln in der Welt" liegt, wird nicht scharf genug hervorgehoben. Es ist nun aber keineswegs so, daß mit dieser Erkenntnis die spezifisch religionssoziologische — allgemeiner: die religionshistorische — Betrachtungsweise entwertet würde, — im Gegenteil: um so mehr Eigeninteresse verdient sie — natürlich nicht so sehr im spezifisch religiösen, als mehr im historischen Hinblick.[2]) Was wird, wenn eine Religion in die Welt tritt? Wie wirkt sich ihr Zentralgedanke in der „Realität" aus, wie

geschichtlicher und kirchenrechtlicher Seite seitdem unter rel.-soz. Gesichtspunkt bearbeiteten Materials fehlt noch.

1) So WuG II, Kap. IV, § 10, auch 11 u. 8; Rel. Soz. I, S. 536ff. u. ö. — Diese Frage ist denn auch ein Zentralproblem der Religionsphilosophie. Ganz klar sah das, obgleich er in seiner Lösung stark in der liberalen Auffassung des 19. Jahrh. stand, unter den Religionsphilosophen vor allem Siebeck (seine Religionsphilosophie von 1893 ist auch heute noch nicht veraltet). Die moderne Religionsphilosophie hat die Aufgabe, befruchtet durch die neue Wendung der Theologie, dieses Problem in seiner ganzen Tiefe anzugehen. (Von seiner Lösung wird die Gestaltung des Verhältnisses der theologischen und historischen Wissenschaften in der Zukunft abhängen.)

2) Das gilt auch für die prinzipielle Antinomie zwischen Religion und Recht, deren Verhältnis am deutlichsten in Sohms Kirchenrecht zum Grundproblem erhoben ist.

entsteht allmählich ihre historisch-gesellschaftliche Gestalt, in der und mit der sie auf das Leben wirkt[1]) — das alles sind Fragen, die keineswegs durch die Einsicht in ihrer Bedeutung geschmälert werden, daß die Beziehung zur Welt für das religiöse Erleben sekundär ist.[2])

Max Weber rückt in den Mittelpunkt seiner religionssoziologischen Betrachtung das auf andere bezogene, daher „soziale" — religiös bestimmte — Handeln, jedenfalls ein als „äußeres und innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden" erscheinendes „Verhalten", dessen Bedingungen und Wirkungen er untersuchen will.[3]) Er betont mit Recht, daß nicht der äußere Ablauf solches religiös motivierten Handelns es sei, der es uns verstehen lasse, sondern daß man nach seinem Sinn zu fragen habe.[4]) Max Weber neigt dazu, und

---

1) Scheler nennt Troeltschs durch diese Problematik stark bestimmte religionssoziologische Untersuchungen „Resignationssoziologie". Alle Gestaltwerdung einer Idee in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, besonders allerdings die der religiösen steht unter dieser Problematik. Daß aber die „Form", ohne die keine Mitteilung möglich wäre, die also alle Gemeinschaft bedingt, nicht nur negativ zu werten ist, scheint mir sicher. Das ist das Recht der Geschichte gegen die Mystik, des Objektiven gegen die Subjektivität, der „Kirchen" gegen den Spiritualismus.

2) Dies sei um so stärker betont, als man von gewissen theologischen Grundauffassungen aus heute vielfach glaubt, die historische Fragestellung entbehren oder als minderwertig abtun zu können. Die Religionsgeschichte — und sie bedeutet die Verbindung zwischen der Theologie und der Kulturgeschichte — wird immer im engsten Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte stehen müssen, wenn sie nicht aus dem Zusammenhang der Wissenschaften scheiden will. Auch der spezifisch religiös Interessierte wird der empirischen historischen Wirklichkeit nicht gleichgültig gegenüberstehen dürfen: sein Schicksal läuft in ihr ab, und an ihr und in ihr wird er sich zu bewähren haben.

3) Soziologie heißt ihm (Wissenschaftsl., S. 503) „eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch an seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will" — eine durch die Vermischung geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Methodik einigermaßen berüchtigt gewordene Definition. (Schon hier sei auf die Doppeldeutigkeit des Wortes „sozial" hingewiesen — soziologisch relevant ist natürlich nicht alles, auf das Verhalten anderer bezogene Handeln, das übrigens für M. W. sehr bald mit „zweckrationalem" [an Erwartungen orientiertem] Handeln gleichbedeutend wird [vgl. S. 149ff.] — und auf die nicht aufrechtzuerhaltende Forderung der Kausalerklärung.)

4) Es ist hier nicht der Ort, auf M. W.s Theorie des Verstehens einzugehen. Über den Widerspruch von „deutendem" „Verstehen" und „ursächlichem" „Erklären", das M. W. gleichzeitig als Aufgabe der Soziologie fassen will, vgl. auch Spann, Tote Wiss., S. 150ff., Spranger a. a. O. S. 154. — M. W. liegt daran, neben dem sozio-

es ist sehr möglich, daß ihn zu dieser Auffassung seine intime Kenntnis des spezifisch wirtschaftlichen Handelns geführt hat, auch das religiös motivierte „Handeln" mehr oder weniger rational — nach der Zweck-Mittel-Kategorie[1]) — bestimmt zu denken.[2]) Unzählige Male begegnet uns das Wort „rational" in seinen religionssoziologischen Untersuchungen. Und mit ihm andere Kategorien derselben Art: „Orientierung an bestimmten Chancen", „Systematisierung der Lebensführung", „rationale Organisation", „Reglementierung", „Betrieb", „Raffinierung", „Sublimierung" usw. Nun besteht ja allerdings eine seiner bedeutsamsten religionssoziologischen Entdeckungen in dem Nachweis eben dieser, für das Handeln bestimmter Religionsgemeinschaften — der protestantischen Sekten vor allem — charakteristischen, rationalen Methodik und ihrer Wirkung auf die Wirtschaftsethik im besonderen und allgemeinen[3]), aber Max Weber neigt dazu, überhaupt für das Verständnis religiös bestimmten Handelns — in idealtypischer Konstruktion — rationale Motive anzusetzen. So liegt es nahe, von einem Rationalismus des großen Forschers überhaupt zu sprechen, der sich in seiner Auffassung und Bewertung religiöser Er-

---

psychologischen jedenfalls dem „objektiven" Verstehen sein Recht zu schaffen (vgl. für das Grundsätzliche und den historischen Zusammenhang Wach, Das Verstehen I, 1926). Trotzdem überwindet auch er nicht den Psychologismus (dazu jetzt Grab a. a. O. Kap. III). Entscheidend ist jedenfalls seine Auffassung von der Evidenz, die ein durch „Deutung" gewonnenes Verständnis besitzt. „Das Höchstmaß an Evidenz besitzt die zweckrationale Deutung" (Wissenschaftsl., S. 404, 504f.).

1) Darüber bes. Wissenschaftsl., S. 126ff. Charakteristisch der Satz: „Je freier, d. h. je mehr auf Grund ‚eigener', durch ‚äußeren Zwang oder unwiderstehlichen Affekt' nicht getrübte ‚Erwägungen' der ‚Entschluß' des Handelnden einsetzt, desto restloser ordnet sich die Motivation ... den Kategorien, ‚Zweck' und ‚Mittel' ein, desto vollkommener vermag also ihre rationale ‚Analyse' und ... Einordnung in ein Schema rationalen Handelns zu gelingen ..." — Vgl. seine Konzeption und vor allem die Verwendung des Begriffes des Idealtypus.

2) Wichtig ist darum Max Webers Kategorie der „objektiven Möglichkeit", die es ihm erlaubt, das soziologisch relevante „Handeln", abgesehen von dem subjektiv gemeinten Sinn, jeweils an einem objektiv verschiedenen — nur wissenschaftlich erkennbaren — System von Chancen sich orientieren zu lassen (vgl. Wissenschaftslehre, S. 418ff., 149ff.). — Vgl. auch WuG, S. 11ff.

3) Vgl. die berühmten Aufsätze über die protestantische Ethik und die protestantischen Sekten (Rel. Soz. I, S. 17—236).

scheinungen kundgibt.[1]) Dagegen beweist auch die prinzipielle Anerkennung der Bedeutsamkeit des affektuell und emotional bedingten Handelns, beweist auch die Einführung und Verwendung gewisser Termini von deutlich irrationalem Timbre nichts, wie etwa die Übernahme und Spezifikation des Begriffes Charisma[2]), der — wie manche andere — zweifellos eine Lücke in dem durchgehenden Kausalzusammenhang[3]) darstellt, der nach Max Weber die Welt des Handelns beherrscht. Deutlich wird die Bewertung des „Rationalen" zum Beispiel in Max Webers Betrachtung der „Entstehung der Religionen"[4]), die ganz deutlich als Charakteristikum der Entwicklung zunehmende Rationalisierung zeigt[5]), ohne auf die, wie

1) Trotz der Verwahrung gegen den Rationalismus Wissenschaftsl., S. 506. — Vgl. zum Ganzen bes. den Aufsatz über Knies und das Irrationalitätsproblem mit seiner charakteristischen Auffassung des „Schöpferischen" (Wissenschaftsl., S. 49—64) und der Polemik gegen den irrationalistischen historischen Freiheits- und Persönlichkeitsbegriff. — Sehr charakteristisch auch sein Protest gegen Treitschkes und Meineckes Andacht vor dem Individuellen als Kern der Persönlichkeit. („Die seltsame Vorstellung", daß „die Dignität einer Wissenschaft oder ihres Objektes gerade in dem beruhe, was wir nicht wissen können", Wissenschaftsl., S. 46). Das Handeln des Menschen rational, und zwar — ideal — durchweg rational bestimmt zu denken, dann dem mag man für das wirtschaftliche Handeln zustimmen, aber bestimmt nicht für das religiöse, wobei hier überall der Begriff des „Handelns" im weitesten Sinn gefaßt worden ist (Ausbildung des Dogmas, des Ritus und Kultus und der rel. Gemeinschaft gehört in diesem Sinn zum rel. bestimmten „Handeln", dessen Entwicklung auch — aber nicht einmal vorwiegend „rational" ist. Vgl. auch die darum nicht unbegründete, scharfe Kritik Spanns, Tote Wiss., S. 163ff. Jetzt auch Grab a. a. O.

2) Zu dem Begriff Charisma und seiner Verwendung bei M. W. vgl. vor allem WuG III, Kap. IX u. X.

3) Gegen die Übernahme der naturwissenschaftlichen Methode — und an deren Ideal ist M. W.s Soziologie orientiert — durch die Soziologie hat sich neben Dilthey und heute Spann immer besonders v. Below ausgesprochen. Sie ist der Grund seiner Gegnerschaft gegen Soziologie überhaupt. Vgl. zuletzt Jahrb. für Nat. Ök. u. Stat. 124, 69 (1926) S. 218ff., 229. Vgl. dort auch den Hinweis auf die Bedeutung des irrationalen Moments im „Gesellschaftleben".

4) WuG, S. 227ff. Vgl. dort: „Rationalisierung" des Geister- zum Götterglauben (WuG, § 3, S. 249); rationales Moment bei der Primatbildung im Pantheon (§ 2, S. 237); Anthropomorphismus und Kompetenzabgrenzung führen zu immer weiterer „Rationalisierung" (§ 1, S. 233.)

5) Wobei als eine spezifische Rationalisierung diejenige angesehen wird, die sich im Okzident im Gegensatz zum Orient entwickelt hat (vgl. die „Vorbem." zur Rel. Soz.). Max Weber hat selbst verschiedene Möglichkeiten des „Rationalisierens" unterschieden (a. a. O. S. 11, deutlicher S. 265f.): einmal R. als „theoretische Be-

wir seit R. Ottos Untersuchungen wieder deutlich sehen, auch den höchsten Religionen eignenden irrationalen Momente das genügende Gewicht zu legen.[1]) Andererseits kommen ganz entschieden die spezifisch irrationalen Erscheinungen, Strömungen und Richtungen in den Religionen sehr kurz in Max Webers Religionssoziologie weg[2]), während er bei der Schilderung der „Rationalisierung" ursprünglich irrationaler Erscheinungen z. B. bei der Entwicklung des Tabu mit spürbarer Befriedigung verweilt.[3]) Das Entscheidende aber ist

herrschung der Realität durch zunehmende präzise abstrakte Begriffe" — also etwa: Intellektualisierung, dann aber R. als „methodische Erreichung eines bestimmten praktischen Zieles durch immer präzisere Berechnung der adäquaten Mittel" — also etwa: Ökonomisierung. Die letztere ist gewiß ohne die erstere nicht denkbar, das Umgekehrte erscheint mir eher möglich. Oben im Text ist R. natürlich zunächst in dem Sinne der Intellektualisierung zu verstehen. — Für die Stufe der R. einer Religion gibt es nach Max Weber (Rel. Soz. S. 512f.) vor allem zwei Maßstäbe: das Maß, in dem die Magie abgestreift ist und „der Grad systematischer Einheitlichkeit, in welche das Verhältnis von Gott und Welt und demgemäß die eigene ethische Beziehung zur Welt von ihr gebracht worden ist". In der Tat die entscheidenden Gesichtspunkte: Wenn aber Max Weber einmal, in diesem Zusammenhang übrigens S. 513 (vgl. aber auch „Wissenschaft als Beruf"), von der gänzlichen „Entzauberung der Welt" spricht, die von der radikalen R. der Religion (Puritanismus) durchgeführt wurde, so sieht man hier ganz deutlich, wie ein im Grunde nicht aus der Religion selbst entnommener Maßstab zur Bewertung der Entwicklung verwendet wird. (Ganz abgesehen übrigens davon, daß man die puritanische Religiosität nicht darauf festlegen kann, religiös sei in ihr nur noch das „rational Ethische" [a. a. O. S. 513] — ihr Gottesbegriff mindestens enthält „noch" ein mächtiges „irrationales" Moment.) — Es ist an dem, daß von einem aus „fest gegebenen Voraussetzungen ableitbaren praktischen Verhalten" jeweils die „konsequentesten Formen" ohne weiteres zu konstruieren sind, aber es ist nicht einzusehen, weshalb solche Konsequenz „rationalen" Charakters sei. („Und schließlich . . . muß und will ein religionssoziologischer Versuch dieser Art nun einmal ein Beitrag zur Theologie und Soziologie des Rationalismus selbst sein", S. 537 . . .) Vgl. jetzt auch Grab, a. a. O. Kap. IV.

1) Vgl. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen, [11]1924. M. W. folgt hier, wie in vielem, weitgehend Usener, der ebenfalls — implizite — durchgehend den Maßstab der ratio an die Entwicklung der Erscheinungen der religiösen Welt anlegt.

2) Sehr bedenklich ist denn auch das erkenntnistheoretische Prinzip, das M. Weber für die „typenbildende wissenschaftliche Betrachtung" aufstellt (Wissenschaftsl., S. 505), nach dem „alle irrationalen, affektuell bedingten Sinnzusammenhänge des Sichverhaltens, die das Handeln beeinflussen, am übersehbarsten als ‚Ablenkungen' von einem konstruierten, rein zweckrationalen Verlauf desselben" zu erforschen wären.

3) WuG, S. 246ff.

nun das, daß mit dem Aufweis evolutiver Zusammenhänge, die Max Weber durch die Rationalisierung, die bei ihm zum geschichtsphilosophischen Prinzip wird, aufzuzeigen sucht, „Entwicklungsreihen" konstatiert werden, bei deren Konstruktion die Eigengesetzlichkeit der einzelnen Erscheinungen zweifellos nicht immer zur Geltung kommt. Was R. Otto in seiner scharfsinnigen Kritik an Wundt hervorgehoben hat, das gilt auch hier: der Nachweis der Genese einer Erscheinung kann nicht das Entscheidende über ihr Wesen aussagen. Der neue Zusammenhang, in den ein Element eintritt, macht aus ihm eben mehr als einen Mosaikstein, den man beliebig herausnehmen und anderweitig einfügen kann: ein neuer Sinnzusammenhang entsteht, in dem es durch ihre Stellung im ganzen charakterisierte Glieder gibt, aber nicht eine Komposition von Einzelatomen.[1])

II.

Ich gebe nun im folgenden, weil sie für das Verständnis der spezifisch religionssoziologischen Darlegungen Max Webers unentbehrlich ist, in ganz kurzen Zügen eine Zusammenfassung seiner religionswissenschaftlichen Anschauungen und Lehren, auf die er jene basiert hat.[2]) Sie sind, nicht immer geschieden, in seine religionssoziologischen Darstellungen verflochten und aus ihnen herauszulösen.[3]) Den Bereich des religiösen Handelns sieht Max

1) Theoretisch anerkennt Max Weber — übrigens gerade auch in einer Auseinandersetzung mit Wundt (Wissenschaftsl., S. 49ff.) — den Wechsel des Sinnes in der Entwicklung geistiger Erscheinungen, aber in praxi wird er ihm nicht immer gerecht, sondern arbeitet selbst mit einer Art von „schöpferischer Synthese". Er möchte, aus dem — berechtigten — Interesse der Ausschaltung von Werturteilen, die Gefahrquelle, die in einer stillschweigenden Gleichsetzung von Bedeutungswandel und Wertzuwachs liegt, verstopfen.

2) Für die zu der bekannten Forderung der „Wertfreiheit" zugespitzten theoretischen Prinzipien auch der religionswissenschaftlichen Arbeit, die M. W. leiteten, vgl. meine Darlegungen (Religionswissenschaft, Kap. II), besonders das über die Voraussetzungen der religionswissenschaftlichen Arbeit und die „Einklammerung" Gesagte.

3) Mit Recht bemerkt Rothacker in seiner Anzeige (s. u. S. 389 Anm. 3): „Offenbar gehört auch die Lehre von den typischen Gottvorstellungen, von Gebet und Kultus nicht in eine Religionssoziologie, sondern in eine allgemeine Religionswissenschaft." Eine solche existiert ja auch, geschieden von der Theologie. Dazu: Wach, Religionswissenschaft. Proleg. zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, 1924.

Weber nach seinen eigenen Worten vor allem in der Ordnung der Beziehungen der Menschen zu den übernatürlichen Mächten. Als früheste Stufe des religiösen Lebens[1]) gilt ihm die —„präanimistische" — Erfahrung außeralltäglicher Kräfte („Charisma"). Auf dem Wege der Abstraktion entwickelt sich daraus der Geisterglauben, ohne daß übrigens nach Max Weber dafür allgemeine „ökonomische" Bedingungen Voraussetzung sein müssen. Wie Geister und Seelen in den verschiedenen Dingen und Erscheinungen verkörpert gesehen werden können, so können sie durch diese schließlich nur symbolisiert erscheinen: die höchste Stufe der Abstraktion. Wie weit die aus dem Dämonen- und Götterglauben resultierenden Konzeptionen transitorisch bleiben („Augenblicksgötter") oder perennierend werden, das wird nach Max Weber durch die Rezeption in der Praxis (Zauberer, Herrscher), dann speziell durch den Dienst (Kultus) bestimmt. Symbolik entsteht.[2]) Im Umkreis des „mythologischen Denkens"[3]) — Wichtigkeit der Analogie — entwickelt sie sich. Bei fortschreitender Ausbildung des systematischen Denkens und der Rationalisierung des Lebens überhaupt sieht Max Weber aus dem „ordnungslosen Durcheinander" der Götter ein Pantheon entstehen: die Spezialisierung und Charakterisierung bestimmter Göttergestalten mit festen Attributen und Kompetenzen (Spezialgötter des individuellen und kollektiven „Handelns": Haus, Sippe, politischer Verband, Beruf). Ein weiterer Fortschritt der Rationalisierung ist dann die Herausbildung eines Primats im Pantheon bis zur „Monopolisierung" der Göttlichkeit[4]) — sie nimmt leicht universalistischen Charakter an. Die geschilderte Entwicklung zum Monotheismus[5]) erscheint vielfach gehemmt, nach Weber

1) Vgl. vor allem WuG II, Kap. IV, § 1 u. 3.

2) In der Skizzierung der „Entwicklung" des „Gottesglaubens" folgt M. W. der traditionellen Auffassung, d. h. der sog. präanimistischen Theorie.

3) Hier sind heute Cassirers Untersuchungen zu vergleichen (Philosophie der symbolischen Formen, II 1923).

4) In diesen Konstruktionen hat vor allem Usener (Götternamen, 1897) auf M. W. gewirkt. Wir sind heute nicht mehr so zuversichtlich, als es dieser mit seinen Theorien vorwiegend an der indogermanischen Religionsentwicklung orientierte Forscher war.

5) Den durch King, Lang, Söderblom, P. W. Schmidt erforschten Typus des Urheberglaubens, der in diese Konstruktion nicht paßt, hat M. W. nicht mehr berücksichtigt.

vor allem durch „Interessen" (von Priestern und Laien).[1]) Magische Einwirkung auf die Gottheit ist nach Weber als Gotteszwang verschieden vom Gottesdienst, dem „religiösen Handeln" im engeren Sinne.[2]) Max Weber läßt in seinen Darstellungen den Kultus relativ stark zurücktreten gegenüber den theoretischen Vorstellungen[3]) — wohl im Interesse des Aufweises der „Rationalisierung". Religionssoziologisch sieht er übrigens die erste Einwirkung „religiöser" Vorstellungen auf die Lebensführung in der Stereotypisierung, die durch das Bestreben der Bewahrung der magisch bedeutsamen Symbole (Kunst) entsteht.[4]) Sie ist das, was Jak. Burckhardt das „Stillstellen" der Kultur durch die Religion nennt.[5])

Als Verbindung zwischen der religiösen Vorstellung, der Gottesvorstellung also, und der soziologisch relevanten Lebensführung sieht Max Weber die religiöse Ethik. Die Ausbildung einer solchen ist also ein höchst bedeutsamer Punkt in der Religionsgeschichte. Die Scheidung der übersinnlichen Mächte in nützliche und schädliche — gute und diabolische Gewalten — ist, nach Weber, bereits auf der magischen Stufe möglich, aber ein weiterer deutlich markierter Schritt bezeichnet die ethische Qualifikation der Gottheit, zunächst in der Form der Verehrung eines spezifischen Hüters der Rechtsordnung.[6]) Die zunehmende „Ethisierung der Gottesidee" (R. Otto) sieht Max Weber abhängig von einer Reihe soziologischer Momente: den steigenden Ansprüchen an die Rechtsfindung innerhalb großer, befriedeter politischer Verbände, der rationalen Konstruktion der Welt als eines Sinnzusammenhanges, den Weber durch die zunehmende „metereologische" Orientierung der Wirtschaft bedingt sieht, der steigenden Reglementierung der menschlichen Beziehungen und der Abhängigkeit von ihr („Pflicht"). Die magische Ethik des Tabu, deren soziologische Relevanz bedeutend ist, wird also durch die spezifisch religiöse überwunden.

1) WuG II, Kap. IV, § 2.
2) Hierzu jetzt: Wunderle, Religion und Magie, 1926; Beth, Religion und Magie, [2]1927; Bertholet, Das Wesen der Magie, 1927.
3) Vgl. Landsberg, Probleme des Kultus, Köln. Viertelj. f. Soz. IV, 3/4, 1925.
4) WuG, S. 231 (vgl. auch S. 799: „Die Hierokratie ist die am stärksten stereotypisierende Macht, die es gibt").
5) Weltgeschichtl. Betr. [4]1921, S. 103 u. ö.
6) WuG, S. 244ff. Das Problem der „Ethisierung" wird nicht herausgestellt.

Ihre Konzeption ist der zentrale Begriff der Sünde, dem der der „Güte" gegenübertritt. „Eine lückenlose Stufenfolge der allerverschiedensten, immer wieder mit rein magischen Vorstellungen gekreuzten Konzeptionen", heißt es in diesem Zusammenhang[1]), „führt zu diesen sehr selten und von der Alltagsreligiosität nur intermittierend in voller Reinheit erreichten Sublimierungen der Frömmigkeit als einer kontinuierlich als konstantes Motiv wirkenden Grundlage einer spezifischen Lebensführung."

Den Begriff der Erlösung[2]), der mit dem Gottes- und Sündengedanken zusammenhängt, wird von Max Weber vorwiegend negativ gefaßt.[3]) Er wandelt sich nach dem Übel, von dem der Mensch erlöst sein will: Max Weber sagt ausdrücklich, daß diese Konzeption nur insoweit religionssoziologisch in Betracht komme, als sie für das praktische Verhalten Konsequenzen habe. Innerlich gefaßt führe sie zum Gedanken der Heiligung, der mit der Wiedergeburtsidee in Verbindung steht.[4]) Der Weg, der zur Erlösung führen soll, ist in den einzelnen Religionen verschieden: Einmal ist es ein Tun: rituelle Handlungen, soziale Leistungen, Selbstvervollkommnung. Im Dienste der letzteren steht die — rationale — Heilsmethodik, der Max Webers Interesse in starkem Maße gilt. Aus der Fülle der durch sie zu erzielenden Zuständlichkeiten hebt Weber besonders den der Gnadengewißheit heraus, die nach ihm den „bewußten Besitz einer dauernden, einheitlichen Grundlage der Lebensführung" bedeutet. Je nach dem Charakter des Heilsgutes lassen sich nun durch die religiöse Heilsmethodik bedingte typische Stellungnahmen in der von uns oben als ein Grundproblem bezeichneten Frage nach dem Verhältnis von Religion und Welt unterscheiden.[5]) Max Weber charakterisiert sie[6]) — und diese Bezeichnungen haben ja stark Schule gemacht — als asketische, soweit das Bewußtsein im Menschen lebendig ist, als Gottes Werkzeug zu handeln, und er unterscheidet eine weltablehnende und eine innerweltliche Askese. Die letztere Einstellung ist Max Webers bevorzugter Unter-

1) WuG, S. 246.

2) Ich verweise hier auf meine systematische Untersuchung: Der Erlösungsgedanke und seine Deutung, 1922. M. W.s Charakterisierung trifft zweifellos nicht das Entscheidende am religiösen Erlösungsgedanken.

3) WuG II, Kap. IV, § 9 u. 10. 4) WuG II, Kap. IV § 9.

5) S. oben S. 379; WuG, S. 304f. u. Rel. Soz. I, S. 30ff.

6) Vor allem WuG, S. 310ff., Rel. Soz., S. 538ff.

suchungsgegenstand gewesen.[1]) Religionssoziologisch ist diese Erscheinung zweifellos auch besonders interessant durch ihre Auswirkungen. Es kann aber kein Zweifel sein, daß auch die anderen Formen der Religiosität dem Soziologen wichtigste Aufgaben bieten. — Der aktiven Qualität des Handelns tritt in anderer Auffassung des Heilsgutes seine Konzeption als Zuständlichkeit spezifischer Art („mystische Erleuchtung") gegenüber. Dieser Religiosität entspricht auf religiös-ethischem Gebiet dann die kontemplative Weltflucht.[2]) Der zweite Weg zur Erlösung wird nach Max Weber nicht durch das eigene Tun des Menschen, sondern durch Gnadenwirkung bezeichnet, wobei die Gewährung der — charismatischen oder anstaltsmäßigen Gnadenspendung — an bestimmte Voraussetzungen (Glaube) geknüpft sein kann, ohne es sein zu müssen („Prädestinationsgnade").[3]) Die Stellung des Menschen zur Welt, im Bereich des heiligen, und das heißt nach Max Weber, religiös stereotypierten Rechts ist relativ unproblematisch, sie wird unvergleichlich spannungsreicher mit der oben skizzierten Gesinnungsethik. Entsprechend gestaltet sich nun auch das Verhältnis der religiösen Ethik zur Sphäre der sozialen Ordnung. Neben der Übernahme der allgemeinen Tugenden des Weltlebens entwickeln sich die spezifisch religiösen. Dadurch entstehen notwendig Spannungen zu gewissen Seiten des Weltlebens: so zu Prinzipien des Erwerbslebens (Zins), zum Zusammenhang des politischen Handelns (Krieg), zur weltlichen Obrigkeit schlechthin (Staat) oder zur Sexualität oder aber zur Kunst.[4]) Dabei wird sich die Einstellung der „aktiven Askese" anders gestalten als die des kontemplativen Mystikers, wie Max Weber meint. In den großen Religionen ergibt sich aus alledem jeweils ein bestimmtes typisches Verhältnis zur Welt, das nun in seinen einzelnen Formen die Grundlage für die eigentlich religionssozio-

1) Vgl. vor allem die beiden großen Eröffnungsaufsätze der Religionssoziologie über die protestantische Ethik und die protestantischen Sekten, die durch Troeltschs und Sombarts Arbeiten ergänzt werden. — M. W. interessierte vor allem der — religionssoziologisch sehr wichtige — Zusammenhang zwischen der asketischen Gesinnung und der Konzeption der „Berufs"idee; vgl. Rel. Soz., S. 163ff. u. ö.

2) WuG, S. 312f. 3) Vgl. bes. WuG II, Kap. IV, § 10 u. Rel. Soz. I S. 88ff.

4) Sehr schöne Untersuchungen hierzu bietet M. W. in WuG II, Kap. IV, § 11 u. 12 und in der Rel. Soz. (I) in der Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung. — Vgl. auch zu diesem nicht eigentlich religionssoziologischen Thema Troeltsch, Soziallehren, S. 113ff., 337ff., 555ff. u. ö.

logische Forschung und Betrachtung darstellt.[1]) Max Weber hat für das Judentum, die indischen und chinesischen Hauptreligionen diesen Zusammenhang in den Grundzügen aufzuweisen gesucht.[2])

III.

Soweit die religionswissenschaftlichen Voraussetzungen, die Max Weber den nach unserer Auffassung eigentlich religionssoziologischen Untersuchungen zugrunde legt.

„Religionssoziologie" soll, wie wir sahen, nicht die Bezeichnung für irgendwelche Versuche religionswissenschaftlicher oder gar religionsphilosophischer „Synthese" sein — so wie ja „Soziologie" vielfach noch in dem älteren Sinn der Comte und Spencer aufgefaßt wird — oder für allgemeine Darstellungen religionsgeschichtlicher Sonderprobleme, die an typischen Beispielen illustriert werden. Insofern ist, wie übrigens auch Rothacker und Vierkandt in ihrer Kritik an Max Weber mit Recht bemerkt haben[3]), der seinem hier in Frage stehenden Werk überschriebene Gesamttitel irreführend, oder aber wichtige und große Abschnitte fallen aus dem Thema desselben heraus.

Man sollte weiter, wie ich bereits in anderem Zusammenhang mit entsprechender Begründung darzulegen gesucht habe[4]), nicht die Untersuchungen des Verhältnisses zwischen Religion und Wirtschaft[5]) und der Wechselwirkung zwischen beiden als Religionssoziologie bezeichnen. Sie ist es zunächst nicht mehr, als die Ergründung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft oder Religion und Recht „Religionssoziologie" ist.[6]) Wir sehen aber: nicht

1) Hier ist zu bemerken, daß wohl das Thema: Religion und gesellschaftliche Mächte (also auch ihr Konflikt) ein religionssoziologisches ist, nicht aber die Beziehung zwischen Religion und Erotik, Kunst oder Wirtschaft. Das sind religionswissenschaftliche bzw. -philosophische Probleme.

2) In seinen umfangreichen Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Rel. Soz. I—III; vgl. auch WuG II, Kap. IV, § 12.

3) Rothacker, M. Webers Arbeiten zur Soziologie (Vierteljschr. f. Soz. u. Wi. Gesch. 16, 3/4 (S. 432.); Vierkandt a. a. O. S. 9.

4) Wach, Religionswissenschaft Kap. III.

5) Vgl. dazu Wünsch, Religion und Wirtschaft, 1925, der mit Recht eine historisch-deskriptive und eine normierende Betrachtungsweise dieser Zusammenhänge unterscheidet. „Religionssoziologie" im strengeren Sinne kann keine von beiden sein, beide nicht wegen ihres Gegenstandes, die letztere außerdem wegen ihrer Abzielung.

6) Max Weber spricht gern von der „Wirtschaftsethik" einer Religion. Darunter

so sehr die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft — das eigentliche Thema der Religionssoziologie —, sondern die von Religion und Wirtschaft haben Max Weber vorzugsweise beschäftigt. So hat er wohl das außerordentliche Verdienst an einem noch kaum behandelten Beispiel die Wirkung der Religion auf eines der großen Gebiete des menschlichen Handelns, die Wirtschaft, bis in die Verzweigungen und Nuancen aufgewiesen zu haben, und man hat mit Recht die große Bedeutung dieser Fragestellung gegenüber der umgekehrten (Einfluß der Wirtschaft auf die — in diesem Falle religiöse — Ideologie) hervorgehoben, die besonders die materialistische Geschichtsauffassung gepflegt hatte.

Wirtschaft ist nur eines der verschiedenen Systeme des „objektiven Geistes", die sich, ursprünglich wohl alle aus einem religiös bestimmten Kulturzusammenhang geschichtlich entwickelt, differenziert und verselbständigt haben. Wirtschaften ist gewiß eine bedeutsame und charakteristische Kollektivbetätigung des Menschen in der Welt; es geht aber nicht an, ohne weiteres pars pro

versteht er die „praktischen Antriebe zum Handeln", die von dieser ausgehen. Die spezielle Wirtschaftsgesinnung (vgl. Rel. Soz., S. 30ff.) — und in ihrer Zuspitzung die praktische Wirtschaftsethik (vgl. Rel. Soz., S. 237ff.) — eines Zeitalters aber bietet zunächst ebenso wenig, wie die Kunstgesinnung der Epoche (mündend in ihrer Ästhetik) auf die gewiß religiöse Motive Wirkung üben können, ein Thema für den Soziologen. Sie ist ein Untersuchungsgegenstand der Wirtschaftsgeschichte, -wissenschaft und -philosophie. Sie wird erst zum soziologischen Problem, insofern sie in Verbindung und Wechselwirkung mit den Organisationen der Gesellschaft gesehen wird: die Wirtschaftsgesinnung eines Standes ist ebenso wie die Religiosität einer bestimmten Gruppe ein (wirtschafts- bzw. religions-)soziologisches Problem. Der Islam als Kriegerreligion — ein religionssoziologisches Thema, der Buddhismus als Religion des Bettelmönchstandes — die Religion des Brahmanismus, getragen von der Kaste der literarisch Gebildeten, das sind — nach ihrer inhaltlichen Auffassung bezweifelbare — formal jedenfalls einwandfreie religionssoziologische Themen. Max Weber übrigens ist, wie er ausdrücklich (WuG, S. 240) sagt, durchaus nicht der Ansicht, daß Religiosität mitsamt ihrer Ethik eine einfache Funktion der soziologisch-sozialen Lage ihrer Träger sei: die primären Quellen der Ethik sind, so lehrt Weber ausdrücklich, die eigentlich religiösen. Wichtig ist die Wirkung der soziologischen Schichtung auf die Religion. — Aber: wenn Max Weber in seinen großen Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen den Hervorgang bzw. Zusammenhang zwischen religiöser Ethik und Wirtschaftsgesinnung (und -form) behandelt, so ist das nicht Religionssoziologie. Im übrigen schränkt er dieses Thema außerdem ja auch ausdrücklich noch einmal ein auf die Herausarbeitung der Beziehung der Religionen zu einer bestimmten Art des Wirtschaftens: dem „ökonomischen Rationalismus" des Abendlandes (WuG, S. 265).

toto zu setzen und der Religionssoziologie die Untersuchung der Beziehungen zwischen der Religion (als der Beziehung zur Überwelt) und der Wirtschaft — als einer, aber nicht einmal der Haupttätigkeit des Menschen in der Welt — als Zentralthema zuweisen. Soziologie, darüber wird doch vielleicht, wenn es auch eben noch nicht so aussieht[1]), einmal eine Einigung erzielt werden, ist nicht Sozialphilosophie[2]), erst recht nicht Wirtschaftsphilosophie, nicht Geschichtsphilosophie, sondern die Lehre von der Vergesellschaftung, den Gemeinschaftsbeziehungen und ihren Formen (Kategorien)[3]), die die Soziologie[4]) empirisch und systematisch zu untersuchen hat.[5]) Religionssoziologie ist infolgedessen die Lehre von der religiös bestimmten Vergesellschaftung[6]), den Formen und Gestalten derselben. Sie untersucht den wechselseitigen Einfluß von Religion und Gesellschaft[7]) aufeinander.

1) Sehr deutlich zu ersehen aus Sprangers Analyse der Erinnerungsgabe an M. W. (Schmollers Jahrb. 49,6, S. 149ff.).

2) Das betont sehr mit Recht stets v. Wiese (Soziologie, S. 36f. u. ö).

3) Das Verdienst, in diesem Punkte Klarheit geschaffen zu haben, gebührt bekanntlich vor allem Simmel, der, wie wohl allseitig anerkannt wird, mit seinen bedeutenden Arbeiten einen Wendepunkt in der Soziologie herbeigeführt hat. Man sollte nicht hinter ihn zurückgehen. „Form“ faßte er selbst allerdings zu abstrakt und eng. Gesellschaftliche Beziehungen und Gebilde verstehen wir unter „Formen“.

4) Wobei hier auf die Frage, wieweit die Soziologie eine eigene Disziplin sein soll oder aber Unterabteilung anderer, nicht eingegangen werden soll. Durch ein ihr zugehöriges spezifisches Objekt erweist sie sich doch wohl als mehr wie eine Methode — ob man die Erledigung ihrer Aufgabe im Rahmen der Geschichtswissenschaft etwa für möglich oder erwünscht hält, ist eine organisatorische Frage. Aus der Philosophie fallen bereits mindestens ihre — wichtigen — historischen Aufgaben heraus; von dieser ist sie daher bestimmt zu trennen, so sicher — durch die Sozialphilosophie — hier Verbindungen bestehen. Sicher ist auch, daß der Soziologie sowohl historisch-empirische, wie ideal-apriorische Untersuchungen zufallen (also auch der Religionssoziologie): z. B. Herrschaft, Hierokratie und (Anwendung:) islamische Hierokratie usw.

5) M. Ws. Verdienst in diesem Hinblick würdigt vor allem Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. 367ff.

6) Vgl. die richtigen Bestimmungen bei Troeltsch, Soziallehren, S. 5ff.

7) Dabei entscheiden wir uns — schon durch die Forderung der geisteswissenschaftlichen Methoden, hier besonders Dilthey folgend — für die Auffassung der Gesellschaft als eines geistigen Phänomens, das, auch in seinen Einzelerscheinungen und -formen nicht mechanisch erklärt, sondern verstanden werden soll.

In diesem Sinne bietet Max Weber eine Fülle feiner religionssoziologischer Analysen: so e r s t e n s Untersuchungen über die Typen der religiös Führenden: den Zauberer, Priester und Propheten.[1]) Sie unterscheiden sich — konzentriert, wie sie gegeben sind — außer durch die Schärfe der begrifflichen Abgrenzung und Formulierung, vor allem dadurch von den meisten theologischen, philosophischen, historischen und ethnologischen Versuchen einer Charakterisierung, daß sie, auf breiter Induktion, besonders scharf die rational faßbaren Seiten und Auswirkungen dieser Typen ins Licht stellen. Nicht die Psychologie, Sinndeutung, Geschichte des Priestertums interessiert in erster Linie, sondern, durchaus religionssoziologisch, die gesellschaftliche Stellung des Zauberers, des Priesters, ihre Bedingungen und Folgen — allerdings auch hier bis stark ins Wirtschaftliche (Ökonomische) hinein. Die spezifischen Funktionen der religiös Führenden und Beauftragten: Predigt, Seelsorge haben ebenfalls ihre religionssoziologische Relevanz; ihre Wirkung in dieser Hinsicht erfährt denn auch bei Weber eine, wenn auch knappe, Durchleuchtung.[2])

Wichtig, ja der Kern seiner Betrachtungen, in der uns beschäftigenden Hinsicht überhaupt sind dann z w e i t e n s seine Untersuchungen über die Organisationen der Gesellschaft (Stände, Klassen) und die Religion.[3]) Auch das so viel erörterte Verhältnis von Staat — als

1) WuG II, Kap. IV, § 2 u. 4.

2) WuG II, Kap. IV, § 6. Zur Soziologie des Zauberers und Priesters ist in der Ethnologie schon manches gefördert worden, wichtig sind die Anregungen, die M. W. für die Soziologie der Mystagogen und Propheten gibt. Vgl. seine Scheidung von exemplarischer und ethischer Prophetie.

3) WuG II, Kap. IV, § 7 u. I, Kap. IV, § 1—3. Die „Deutsche Gesellschaftswissenschaft hatte noch Stände, Stämme, Rassen einerseits und wirtschaftliche und religiöse Verbindungen als „gesellschaftliche Lebenskreise" nebeneinandergestellt (v. Mohl, Gesch. u. Lit. d. Staatswiss. I, S. 88ff., 96ff.; Enzykl. d. Staatswiss. Einl. I, bes. S. 32ff.), ohne die Wechselwirkungen stärker zu berücksichtigen, die der ökonomische Materialismus seinerseits dann einseitig verabsolutiert. — Deutlich sind solche Wechselwirkungen gesehen bei Schmoller, Grundr. d. Volkswirtschaftslehre, [7] 1908, I, Einl. Abschn. II, 3; vgl. auch Jellinek, Allg. Staatslehre, [3] 1922, bes. S. 111f.; Spann, Gesellschaftslehre, S. 343ff., u.a. In den Begriff der G e s e l l s c h a f t sind selbstverständlich alle, nicht etwa nur die wirtschaftlichen Gruppen aufzunehmen (z. B. Stamm, Verband usw.). Vgl. die bei Gierke, Das Genossenschaftsrecht I—IV, 1868—1913 u. a. gebotenen Untersuchungen über antike und deutsche Verbände. Lit. über die der außerchristl. Kulturen in meinem Art. Rel.-Soz. in Die Rel. in Gesch. u. Gegenw. [2] Im übrigen ist der Zusammenhang zwischen

der höchsten von ihnen[1]) — und Religion würde hier hinein gehören.[2]) Damit hat Max Weber ein Schema für künftige unentbehrliche Arbeiten aufgestellt, das vorbildlich bleiben wird, auch wenn an einzelnen Punkten der Durchführung und der inhaltlichen Bestimmung Kritik zu üben wäre, wie etwa an seiner Charakterisierung der „Intellektuellen-Religiosität“, die er bekanntlich historisch vor allem in den Erlösungsreligionen Asiens wiederfinden will.

Vor allem die wichtige Frage der religiösen Produktivität bzw. der Aktivität und Interessiertheit in den einzelnen Ständen (Bauerntum, Kriegerschaft, Adel, Beamtentum, Handwerker, Tagelöhner, Proletariat) beleuchtet er, wie er andrerseits — hier fast ohne Vorgänger — die Differenzierung und Nuancierung der Religiosität in den verschiedenen Bekenntnissen innerhalb der soziologischen Gruppen untersucht.[3]) Welche Fülle von Anregung könnte von dieser Themenstellung ausgehen!

Das dritte speziell religionssoziologische Thema, das in Max Webers Arbeiten eine Behandlung erfährt, ist dann die Betrachtung der ihrer Entstehung nach spezifisch religiös bestimmten Organisationen der Gesellschaft.[4]) Einerseits nämlich hat, wie wir meinen, die Religionssoziologie die „profanen“ Organisationen (Stamm, Stand, Staat) in ihrem Verhältnis zur Religion zu betrachten (siehe oben), sodann aber ihre Aufmerksamkeit denjenigen Formen der Vergesellschaftung zu schenken, die unter religiösem Impuls sich

---

den Organisationen der Gesellschaft auf niederen Kulturstufen (Stamm) und der Religion vielfach untersucht worden (Frazer-Lang, Durckheim, P. W. Schmidt, Koppers, Hauer, Visscher usw.)

1) Vgl. dafür Jellinek, Allgem. Staatslehre, S. 80ff., bes. 125, dessen Lehre von der soziologischen und juristischen Natur des Staatsbegriffs durchaus beizustimmen ist.

2) Abgesehen davon, daß das Verhältnis von Staat und Religion juristisch (staats- und kirchenrechtlich) oder rein historisch untersucht werden kann (von dem normativen Gesichtspunkt [Theologie, Politik] zu geschweigen), bietet es auch eine religionssoziologische Aufgabe.

3) Gewiß spielt das Wirtschaftliche hier stark herein, insofern die soziologische Differenzierung sich mit der sozialen vielfach berührt, überschneidet usw., nicht etwa aber sich deckt. Die soziale Differenzierung steht aber nicht allein von ihm wieder in funktioneller Abhängigkeit vom Wirtschaftssystem (Kapitalismus — Proletariat).

4) Eben diesen widmet besonders seine Aufmerksamkeit Troeltsch in seinen Soziallehren. War für das Christentum dafür schon — besonders seit der Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung und Schleiermacher — auch von kirchenrechtlicher Seite viel vorgearbeitet, so wagte M. Weber als erster für die außerchristlichen Religionen hier eine zusammenfassende und vergleichende Darstellung.

bilden, ihm ihr Dasein verdanken (Mysteriengemeinschaft, Kultgenossenschaft, Kirche, Sekte)[1]) und lockerer oder fester gefügt sein mögen. Max Weber hat sich vor allem mit den Sekten beschäftigt[2]), aber auch die „Kirche" hat er besonders in seinen Darlegungen über die Hierokratie eingehend beleuchtet.[3]) Dort hat er die religiösen Vergesellschaftungen — und diese Bestimmungen haben vor allem Schule gemacht — nach seiner soziologischen Theorie der Herrschaftsformen betrachtet, als deren Typen er — Kriterium ist das Legitimierungsprinzip des Herrschaftsanspruches — bekanntlich eine charismatische, traditionale und rationale Form, natürlich auch der religiös bestimmten Herrschaft unterscheidet.[4])
Leider hat der große Forscher den systematischen Zusammenhang der Grundaufgaben der Religionssoziologie, wie wir ihn in den eben genannten drei Punkten zusammengefaßt haben, nicht klar genug gesehen — möglich, daß es ihm, wenn er selbst die letzte Hand an seine Arbeit hätte legen dürfen, noch vergönnt gewesen wäre, zu der unermeßlich wichtigen historischen Darbietung die straff gegliederte systematische Entwicklung der Grundkategorien des religionssoziologischen Aufgabenkreises zu geben.

Nach alledem kann es also — und damit kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen zurück — nicht wundernehmen, daß die Wirkung der großen Arbeiten Max Webers auf unserem Gebiet nicht eine ihrer Bedeutung entsprechende gewesen ist. Formell und inhaltlich ist, wie wir sahen, viel gegen sie einzuwenden. Und trotzdem gilt es, aus ihnen zu lernen, gilt es vor allem, bereichert durch neues Wissen, durch neue Erkenntnis, die uns die gewandelte Zeit gebracht hat, an den Aufgaben fortzuarbeiten, die, mögen wir sie heute auch in prinzipiellen Punkten anders fassen, Max Weber gestellt hat.

---

1) Betrachten wir, wie wir die Kirchengeschichte d. h. die Geschichte der christlichen Religion als einen Teil der Religionsgeschichte, das Kirchenrecht als einen Teil des „Religionsrechtes" (Kahl) ansehen, die Soziologie der christlichen Religionsgesellschaften als einen Teil der allgemeinen Religionssoziologie, so ist damit über die individuelle Gestaltung der einzelnen Organisationsformen (Kirche oder Sekte) nichts präjudiziert (gegen Sohm).

2) Rel. Soz. I. Eine systematische Betrachtung (in WuG) fehlt. Für die „Gemeinde" vgl. WuG II, Kap. IV, § 5.

3) WuG III, Kap. XI, bes. S. 783ff. — vgl. dort auch den sehr anregenden Versuch einer religionssoziologischen Beleuchtung des Mönchtums — u. I, Kap. I, § 17.

4) WuG I, Kap. III, § 1—10; Rel. Soz. I, S. 267ff.

GESCHICHTSPHILOSOPHIE
HISTORIOGRAPHIE METHODOLOGIE

EINE EINLEITUNG ZU EINER ENTWICKLUNGS-GESCHICHTE DER MENSCHHEIT

Von Hermann Schneider.

Wer Entwicklungsgeschichte heute wissenschaftlich treiben will, der muß sich zunächst klar zu werden suchen, ob das, was er unternehmen will, möglich ist oder nicht; es wird ja bestritten, daß es eine „Entwicklung" in der Welt gibt. Dieser Klärungsversuch gehört in das Gebiet der Metaphysik, die sich mit dem Verhältnis des Menschen zu seinem Gegenstand beschäftigt, und in das der Logik, der Wissenschaftslehre, die die Bearbeitung des Gegenstands in Begriffen, wissenschaftlich, behandelt.

Die Metaphysik lehrt, daß der Mensch der Welt, dem Gegenstand seiner Erfahrung, als Bearbeiter gegenübersteht, daß er in diesem Gegenstand bestimmte Züge findet, die ihm für seine Zwecke wichtig sind; diese Züge wählt er aus und stellt sie zu neuen Gebilden (Symbolen, Zeichen) zusammen, die der Übersicht und Nutzung des Gegenstands dienen.

Dabei kann er die Auswahl so vornehmen, daß in den neuen Gebilden, mit denen sich die Wissenschaftslehre beschäftigt, in den Begriffen, das betont wird, was sich im Gegenstand gleichbleibt; er kann sie aber auch so vornehmen, daß er das heraushebt, was sich im Lauf der Zeit regelmäßig verändert. Im ersteren Fall bekommt er „Seinsbegriffe", im zweiten „Ablaufsbegriffe"; die Entwicklungsgeschichte bildet Ablaufsbegriffe unter dem Bilde der Entwicklung.

Das Bild der Entwicklung nehmen wir aus der Erfahrung: ein Baum „entwickelt sich", d. h. er wird aus einem Samen zum Sproß und dann zum jungen und ausgewachsenen Baum; ein Mensch „entwickelt sich", d. h. er wird aus einem befruchteten Eichen zum Kind und weiter zum Erwachsenen. Nun suchen wir im Gegenstand der Erfahrung Züge, die sich unter diesen Bildern ordnen und über-

sehen lassen, z. B. im Tierreich eine Reihe von Tieren vom Einzelligen bis zum Säugetier und Menschen, im Bereich der Kulturgeschichte eine Reihe von Kulturerzeugnissen, die im Lauf der Zeit vollkommener, vielfältiger und geschlossener werden, und sprechen bei ihnen von „Entwicklung", obgleich wesentliche Züge des Urbildes dabei fehlen — z. B. die Einheit des Individuums, die zur Entwicklung des Baumes wie des Menschen notwendig gehört.

So betrachtet wird die Frage, ob es „nur ein Sein" gibt, das „sich gleichbleibt", oder auch eine „Entwicklung", hinfällig: es gibt nur einen Gegenstand der Erfahrung, aus dem ich, in bezug auf den Menschen z. B., die Züge herausholen kann, in denen der einzelne Mensch und alle Menschen sich gleichgeblieben sind (dann bekomme ich Seinsbegriffe: einen Typus „Mensch", mit Verstand, Gefühl, Willen; viele Charaktertypen: Temperamente oder bestimmte Anlagen- und Zielrichtungen), oder ebenso gut die Züge, in denen eine Wandlung des Menschen sichtbar ist (vom Neugeborenen zum Schulkind oder vom Neandertaler zum Hellenen); wirklich, d. h. im Gegenstand vorhanden, sind die „bleibenden" wie die „wechselnden" Züge; wichtig für uns, wesentlich für unsere Kenntnis des Menschen sind ebenfalls beide; wir müssen den Gegenstand also auf beides, auf Sein und Entwicklung, verarbeiten.

Wenn jemand sagt: „der Mensch ist sich immer gleichgeblieben", hat er recht — in bezug auf bestimmte Züge; wenn er sagt: „der Mensch hat sich stark entwickelt" ebenso; wenn er aber sagt: „der Mensch hat sich nicht entwickelt", so hat er nur bedingt recht, nämlich wenn er sagen will, er sei sich in bestimmten Dingen gleich geblieben; meint er aber zu sagen, er habe in nichts einen Wandel durchgemacht, der unter dem Bild der Entwicklung gegliedert und übersehen werden kann, so hat er unrecht — er sucht Züge wegzufälschen, die im Gegenstand fraglos vorhanden sind.

Es gibt „Entwicklung" 1. unbestritten, als Entwicklung des Einzelwesens, der Pflanze, des Tiers, des Menschen vom Keim und Ei zum Erwachsenen („Urbild"; eigentliche Entwicklung);

2. bestritten, aber unbestreitbar, als „Entwicklung" der Pflanzen-, Tierwelt und besonders der menschlichen Kulturwelt, d. h. als Auswahlen bestimmter Zugfolgen aus dem Gegenstand unter dem Bild der Einzelentwicklung — das ist ein Ordnungsverfahren für bestimmte Teile des Gegenstands, für das in der Wissenschafts-

lehre untersucht werden muß, was „Bild" und was „wirklich" ist, worin das Einzelwesen anders, worin es gleich ist mit dem „Gesamtwesen", dem es seine Entwicklungsform gibt;

3. endlich muß dann freilich auch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die erfolgreiche Übertragbarkeit des Bildes der Entwicklung vom Einzelwesen als „Ordnungsprinzip" auf „Gesamtwesen" dadurch sich erklärt, daß die „Tierarten" wirklich auseinander hervorgegangen sind und die Völker, die die Kulturen geschaffen haben, ebenso: dafür spricht, daß jedes Einzelwesen die ganze Tierreihe vom Einzelligen zu seiner Art abgekürzt in seiner Einzelentwicklung wiederholt und ebenso jeder einzelne Kulturmensch die Kulturentwicklung der Menschheit bis zu seiner Stufe gekürzt in seiner Einzelentwicklung durchläuft. Hier muß genau festgestellt werden, worin die Reihen gleich sind, worin nicht, ob man wissenschaftlich mit der These der „gekürzten Wiederholung" Erfolge hat, ob sie weltanschaulich richtig verwertet wird. Ich finde, der Entwicklungsgedanke war und ist in der Natur- und Kulturwissenschaft sehr fruchtbar; er ist weltanschaulich bis jetzt aber nicht völlig verwertet — die „Darwinisten" und ihre religiösen Gegner sind ganz gleichmäßig voreingenommen und leichtfertig zu Werke gegangen. Aber selbst wenn die ganze Hypothese von der phylogenetischen Entwicklung bis zum Menschen und von der Entwicklung der menschlichen Anlage vom „Wilden" zum Kultureuropäer unhaltbar wäre — es bliebe die Tatsache, daß im Gegenstand unserer Erfahrung Züge sind, die unter dem Bild der Entwicklung herausgeholt und fruchtbar gemacht werden können und müssen; und auch das wäre genug für uns.

Damit ist das Unternehmen einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit als wissenschaftlich berechtigt erwiesen[1]), so weit Metaphysik und Logik in Betracht kommen. Wir haben nun in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit das Stück zu bestimmen, das „Kulturentwicklung" ist.

Der Mensch entwickelt sich in der Zeit erst zum Menschen, dann als Mensch, und zwar beides als Einzelwesen wie als Gesamtwesen — er wird erst aus einem Ei zum fertigen Neugeborenen, aus dem Protozoon zum Primaten und Homo sapiens; dann wird er aus einem Kind zum fertigen Kulturmenschen, aus einem Neandertaler-

1) Vgl. meine „Philosophie der Geschichte", Leipzig 1923.

menschen zum Europäer oder Deutschen der Gegenwart. Das sind die beiden Teile der Entwicklungsgeschichte der Menschheit.
Den ersten Teil, die Entwicklung zum Menschen, behandelt der Zoolog und der Embryolog. In der Stammesgeschichte der Menschheit wird der Stammbaum des Menschen im Tierreich aufgestellt; es zeigt sich, daß die Entwicklung des Einzelmenschen embryonal einen Anhalt zur Ordnung des Tierreiches von den Einzelligen zu Wirbeltieren, Säugetieren und Primaten gibt, die nicht nur den ganzen Stoff einheitlich übersehbar und nutzbar macht („natürliches System"), sondern auch der alten Ordnung in aufsteigenden Klassen einen tieferen Sinn gibt und durch allerlei relativ datierbare Funde in den verschiedenen Schichten der Erde wie durch Verwandtschaftsproben (Serum) bestätigt wird.
Den zweiten Teil der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, die Entwicklung als Mensch, behandelt vorläufig nur der Kulturhistoriker — doch sucht er (seit Lamprecht) Verbindung mit dem Psychologen, besonders mit dem Jugendpsychologen. In der Kulturgeschichte der Menschheit wird untersucht, wie der Tiermensch Kulturmensch wird.
Die Stammesgeschichte des Menschen ist Naturwissenschaft, die Kulturgeschichte des Menschen „Geisteswissenschaft", besser „Kulturwissenschaft"; diese beiden Stücke der Wissenschaft vom Menschen fallen also in verschiedene Gebiete der Einzelwissenschaft und werden (in althergebrachter Arbeitsteilung) von verschiedenen Einzelwissenschaftlern nach deren verschiedenen Methoden bearbeitet; die Art der Denkmäler erfordert in einem Fall Biologen, im anderen Historiker, wenn die Arbeit möglichst gut gemacht werden soll.
Dem Paläontologen, Zoologen und Embryologen sind Tierreste und Tiere bzw. Embryonen (auch vom Menschen) gegeben, die er seinem System einzureihen hat, das hauptsächlich eins der Körper (beiläufig auch der Tierarten) ist; der Kulturhistoriker hat mit Erzeugnissen von Menschen, Kulturprodukten, dazu ein paar Knochen (die er dem Zoologen überläßt) zu tun, die Seelen der Menschen, die diese Kultur hervorgebracht haben, entziehen sich seiner Untersuchung; solche Seelen, gegenwärtig lebend, mit ihren Produkten, sind aber dem Völkerpsychologen und Jugendpsychologen als Stoff zugänglich.
Diese Verschiedenheit des Stoffes bedingt die Arbeitsteilung zwischen

Kulturhistorikern und Psychologen: der Kulturhistoriker muß, wie jeder Historiker, geschichtliche Denkmäler, Kulturwerte, zeitlich bestimmen, quellenmäßig kritisieren, dann in eine Entwicklungsreihe bringen; auch eine Vorstellung muß er sich machen, welche physiologische Grundlage diese „Entwicklung" hat, welche Veränderung in den Fähigkeiten der Menschen, die die Kultur geschaffen, vorausgesetzt werden muß: das kann aber nur ein einheitliches Schema der Bearbeitung des menschlichen Gegenstandes in Schauungen und Begriffen, in Kunst und Wissenschaft geben. „Psychologie" ist das nicht — denn die setzt immer das Gegebensein lebender Seelen zur Untersuchung voraus, deren Empfindungen und Gefühle festgestellt und nach Art und Ablauf untersucht werden können; diese „Seelen" fehlen dem Kulturhistoriker (deshalb hat Hegel von „Geist" vorläufig gesprochen: die Grenze der psychologischen und kulturhistorischen Arbeit an dieser Stelle, den Unterschied, festzulegen). Der Psycholog als Völker- und Jugendpsycholog hat aber heute noch neben der Untersuchung der Empfindungen und Gefühle auch die Bearbeitung des Gegenstandes in Schauungen und Begriffen bei Völkern („Wilden") und Jugendlichen („Kindern") vor — und hier muß er dem Kulturhistoriker bald begegnen. Denn das einheitliche Schema der Bearbeitung, das der Kulturhistoriker an wenig Fällen schafft, kann und muß am lebenden Menschen, an Völkern und Jugend schließlich einmal nachgeprüft und vollendet werden; dann erst wird es das Letzte geben, was es geben kann, ein praktisch verwendbares Gerüst für eine Unterrichtslehre[1]) und eine Typologie der Völker und ihrer Angehörigen — diese Ziele sind vom Schema der Bearbeitung des Gegenstandes unserer Erfahrung aus zu suchen und dann am Lebenden zu bestätigen. —

Stammesgeschichte und Kulturgeschichte der Menschheit gehen an der Stelle der „Menschwerdung" oder der Geburt des Einzelmenschen ineinander über; „Kulturgeschichte" hat eine körperliche Grundlage in der Weiterentwicklung des Gehirns vor allem, die zur Stammesgeschichte gehört; „Stammesgeschichte" enthält „seelische" (Bearbeitung des Gegenstandes) Elemente; man kann ja auch von „Kultur der Tiere" sprechen, wenn man Grenzen ver-

1) Rein dem Psychologen bleibt wohl die Erziehung (Empfindungen, Gefühle, Willen) und viel psychophysisch Faßbares.

wischen will. In dies Grenzgebiet muß später von beiden Seiten hineingearbeitet werden, soweit es Frucht bringt.

Zunächst aber müssen wir eine Grenze setzen — bestimmen, an welcher Stelle die Kultur, damit das Arbeitsfeld der Kulturgeschichte der Menschheit beginnen soll:

Ich rechne zur Stammesgeschichte die Erwerbung des aufrechten Ganges und des freien Arm- und Handgebrauches durch den Tiermenschen, die Entwicklung des Großhirns bis zu mannigfacheren feinen Handbewegungen, einer reicheren Skala des Gesichtsausdrucks (ohne eigentliche Sprache) und zweckmäßigerem und regelmäßigerem Werkzeuggebrauch (Eolithen), als wir sie bei Affen finden; das alles reicht ins Tertiär zurück und bleibt sich Jahrhunderttausende lang gleich. Den Anfang der Kulturgeschichte möchte ich an die Stelle setzen, wo der Neandertalermensch seine Faustkeile und Feuersteine allseitig zurechtschlägt, das Feuer schon zu benutzen, vielleicht schon zu erzeugen weiß, und wo der schnellere Anstieg zu höherer Kultur, in Jahrtausenden und bald Jahrhunderten zu messen, einsetzt. —

Die Kulturentwicklung der Menschheit kann man einteilen in

1. die Urzeit mit ihren Steinzeitkulturen Europas; in
2. das Altertum, in dem in Ägypten, Vorderasien und Südeuropa zum erstenmal der Kreis der Kulturschöpfungen höherer Art durchlaufen wird; dies geschieht in 6 Völkern,
   a) in den Völkern der Schrifterfindung — 2800—1500: Ägypter, Babylonier, Kreter;
   b) in denen der Schriftübernahme und Kulturvollendung — 800 v. Chr.—500 n. Chr.: Juden, Hellenen; Römer.
   Zur gleichen Gruppe gehören, wirken aber außerhalb des europäischen Kreises: die Perser, Inder, Chinesen.
3. folgt in der Neuzeit in Europa eine Wiederaufnahme der ganzen Kulturprobleme der Menschheit auf Grund längerer Vorschulung und Vorreifung und jüngerer Mischungen in dem Mittelalter: die schöpferische Arbeit leisten dabei wieder 6 Völker: Italiener und Spanier, Engländer und Franzosen, Deutsche und Russen; in ihnen (und Zwischengliedern, wie die Holländer, Polen, Norweger) wird der Kreis der Kulturschöpfungen von 1300 bzw. 1450 bis 2000 etwa zum zweitenmal durchlaufen und einem Abschluß genähert.

NATUR- UND GEWISSENSGOTT

TYPOLOGISCHE QUERSCHNITTE DURCH DIE ENTWICKLUNG DER WELTANSCHAUUNG

Von Fritz Kern.

An den gesellschaftlichen Bindungen der Menschen erwuchsen sittliche Pflichten; denn die Rücksicht auf Eltern, Gatten, Stammesgenossen usw. trat häufig in Widerspruch zu den Ichtrieben. Wenn somit sittliche Forderungen, Zusammenstöße und Sünden so alt sein müssen wie die menschliche Gesellschaft selbst, so ist doch das Verhältnis des Gewissens, welches die sittliche Pflicht und ihre Verletzung anzeigt, zum Gesamtinhalt der Weltanschauung in den verschiedenen Kulturen nicht unveränderlich dieselbe geblieben. Die sittliche Selbstbestimmung braucht in keinerlei Zusammenhang zum Naturgeschehen gesetzt zu werden. Das Gewissen kann, wie wir mindestens seit der Aufklärung wissen, völlig auf sich selbst gestellt funktionieren; es kann Lohn und Strafe in sich tragen, ohne einen belohnenden und bestrafenden Machthaber außerhalb seiner selbst zur Hilfe anzurufen. Die meisten Krankheiten, Todesarten, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen oder politischen Schicksale vollziehen sich in gefühlloser Gleichgültigkeit gegen das sittliche Verdienst des einzelnen. Wohl muß die Befolgung der Gewissensbefehle irgendwie ein objektives Plus im Ganzen des Weltgeschehens hervorbringen; diese Annahme ist jedem Menschen vonnöten, der zugleich an die Geltung des sittlichen Wertes und an die Wirklichkeit einer Außenwelt glaubt; aber die Gewissensstimme sich in äußeren Strafen oder Belohnungen durch Naturgeschehen auswirken zu lassen, das in keiner kausalen Verknüpfung zu jenem seelischen Verhalten steht, das gilt dem Modernen als überwundener Glaube früherer Kulturstufen. Ihm spielt der Gewissenskampf sich auf einer anderen Stufe des Wirklichen ab als das ehern nach seinen eigenen Gesetzen abrollende Naturgeschehen.

Diese Auffassung des Schicksals und des zwischen Natur und Gewissen doppelgesetzlich eingespannten Menschen mag die Zukunft für sich haben; die Vergangenheit der menschlichen Dinge gehörte ihr nicht; hier walteten gänzlich andere Vorstellungen, die auch in unserer Zeit noch mächtig sind. Weshalb noch mächtig und weshalb sie doch auf dem Rückzug kämpfen, das mag ein geschichtlicher Rückblick verdeutlichen.[1])

1. URKULTUR (WILDBEUTERSTUFE)

Es gehört zu den großen Entdeckungen der völkerkundlichen Weltgeschichte, daß auf den niedrigsten uns noch zugänglichen Entwicklungsstufen der Glaube an ein höchstes Wesen das gesamte Leben durchzieht.[2]) Alle unerwünschten Naturereignisse sind hier Strafen, die Gott schickt; sogar der Tod ist nichts Natürliches, sondern stets eine verordnete Strafe. Die gesamten sittlichen Pflichten gegen Menschen und Tiere, also die Stammesgesetze werden im vollen Umfang von dem Wächterauge Gottes beschützt, und das Wohl- oder Übelergehen im Leben ist der Ausdruck für den sittlichen Wert des Menschen. An eintreffendem Unglück (auf dieser Stufe stets diesseitig, nicht jenseitig erwartet) erkennt man begangene Sünden.

Dieser Glaube ist so schön, er war ein so unermeßlicher Faktor des geschichtlichen Fortschritts, der ersten Humanität und Gesittung, daß man nur wünschen möchte, die Welt wäre wirklich so eingerichtet, wie die fromme Überzeugung der ältesten und niedrigsten geschichtlich greifbaren Kulturstufen es sah. Indes beruhte der ersprießliche Glaube auf Unkenntnis des wirklichen Naturverlaufes. Krankheiten und Mißwachs, Gewitter und Sonnen-

1) Für die universalgeschichtliche Stufenfolge vgl. meinen Aufsatz „Kulturenfolge", Archiv für Kulturgeschichte 17 (1927), S. 2ff. und die daselbst angegebene Literatur. Ferner mein Buch „Stammbaum und Artbild der Deutschen und ihrer Verwandten", 1927, S. 155ff.

2) Obwohl der gedrängte Aufbau dieser typologischen Übersichtsskizze die Anführung von Gewährsmännern und Quellen (die zudem dem Fachforscher überall leicht erkennbar sein dürften) ausschließt, glaube ich wenigstens bei diesem ersten Satz mich ausdrücklich auf die Forschungen Andrew Langs, Leopold von Schröders, Wilhelm Schmidts, K. Th. Preuß', M. Gusindes u. a. beziehen zu sollen. Denn bei der verhältnismäßigen Neuheit der einschlägigen Feststellungen sind sie weiteren Kreisen der Historiker bis zu diesem Augenblick noch nicht so allgemein bekannt, wie sie es verdienen.

schein wurden als die freien Handlungen eines menschenähnlich übermenschlichen Wesens, das vom Himmel aus wirkt, gedeutet. Mit ihm lebte der Mensch in einem ähnlichen Kontakt wie mit seinen Stammesgenossen und Familienmitgliedern, nur daß dem „Uraltewigen" eine ungefähre Allwissenheit und eine zermalmende Wirkungsmacht offensichtlich zukam. Weil es sich um ein menschenartiges Wesen handelte, um einen Vater im Himmel oder dgl., so mußten auch besondere sittliche Pflichten ihm gegenüber entstehen; er wachte nicht nur über den Geboten, welche den Verkehr der Menschen untereinander regeln, sondern er erhob selbst Forderungen auf seine persönliche Beachtung. Mit anderen Worten, auch kultische Pflichten gehören zum Stammesgesetz. Indes treten sie im Wildbeuterdasein sehr zurück hinter den allgemeinmenschlichen Pflichten. Gott hat keine Bilder, er heischt keine umständliche Verehrung; aber er, zu dem man bitten und beten kann, erwartet auch Dank für Wohltaten, einen bescheidenen Opferanteil oder eine freie Sühnehandlung bei begangenen Übertretungen, um sie nicht strenger strafen zu müssen, und er verlangt Rücksicht auf sein Eigentum, zu welchem etwa jagdbare Tiere gehören, die der Mensch infolgedessen nur nach Maßgabe des Bedürfnisses, nicht unmäßig töten darf u. dgl. Alles hat einen anmutenden, unverkünstelten, allgemeinmenschlichen Zug. Dieser Naturgott fällt wirklich mit dem Gewissensgott auch darin zusammen, daß seine Forderungen so gut wie niemals dem allgemeinmenschlichen, einfach sittlichen Empfinden in den Weg treten. Man versteht es, daß diese vollkommene Deckung von Gewissens- und Naturgott in der Wildbeuterstufe von christlichen Missionaren weit höher geschätzt wird als das Heidentum der gleich zu schildernden Tiefkulturen, und man darf zweifeln, ob die sittlichen Gebote in der menschlichen Frühzeit eine so verpflichtende Kraft erhalten hätten, wenn sie nicht diese Weihe gehabt, wenn nicht ein Gott dem Gewissen das Gesetz gegeben und es durch das Naturgeschehen sanktioniert hätte. Leben, Nahrung, Gesundheit, Freude, all das ist Belohnung für Wohlverhalten! Das System hatte den einzigen Fehler, daß es auf einem Irrtum beruhte.

Der Irrtum wurzelte darin, daß man noch kein Naturgesetz kannte, sondern alles Naturgeschehen für freie Willkür Gottes

hielt. Es war eine tragische Notwendigkeit, daß dieser Irrtum von innen heraus das System zerstören mußte, sobald man etwas weiter zu denken Veranlassung fand, als es in den Grüppchen des Wildbeuterlebens herkömmlich war. Der Zerfall des Kinderglaubens der Menschheit ist aber nicht etwa so erfolgt, daß man jenen Irrtum erkannt und daraus nun etwa eilfertig den unzulässigen Schluß gezogen hätte, als gebe es auch keine Sünden und Gewissenspflichten und alles sei erlaubt. Wenigstens so unmittelbar ist dieser Schluß noch lange nicht aufgetreten. Wohl konnte es auch auf der Wildbeuterstufe nicht ausbleiben, daß man sich über Gottes Unbegreiflichkeiten wunderte, wenn die vorausgesetzte Entsprechung von Gewissens- und Naturvorgang ausblieb. Hat man erkannt, daß man ungestraft sündigen dürfe? Das nicht; denn Gottes Rache ist ja an keine Fristen gebunden, und irgendwann kam doch stets der Tod und anderes Ungemach. Wohl aber erfuhr man nur zu oft, daß man schuldlos bestraft wurde. Zwar irgendeine vorangegangene Unterlassung oder Sünde konnte man bei Gewissensprüfung immer entdecken; aber die schwerste Strafe, etwa der Tod des eigenen Kindes, stand doch mit dem sittlichen Rechtsgefühl des Frommen oft in schreiendem Widerspruch. Da wird denn mit dem harten Gott gehadert, oder man tötet auch ihm aus Rache in gerechter Vergeltung ein Tier, dessen Tod Gott schmerzen muß. Aber die Folgerung, daß Gott gar nicht allmächtig oder doch kein grundsätzlicher Wächter des Sittlichen sei, die wird nicht gezogen, das System durch solche Entgleisungen nicht erschüttert; dafür denkt der Wildbeuter nicht weit genug. Man kämpft mit Gott und versöhnt sich wieder, oder man ergibt sich (wie auf einer späteren Stufe Hiob) in seinen unergründlichen Willen. Aber man bezweifelt ihn nicht, weder als Natur- noch als Gewissensgott.

Der Irrtum des Systems wurde also nicht aufgeklärt, und so konnten sich aus seiner Aufklärung weder gute noch schlechte Folgen ergeben. In ganz anderer Richtung lief die Kurve der geschichtlichen Entwicklung. Das ursprüngliche System wurde dadurch erschüttert, daß neue Irrtümer aus ihm gefolgert und aufgehäuft wurden. Aus einem schönen Glauben mit Wahnvoraussetzungen wucherte ein unschönes Wahnsystem mit nur noch sehr wenig Glaubensinhalt hervor. Diese Auflösung des Glaubenssystems der Wildbeuterstufe vollzog sich in der

2. TIEFKULTUR

Das einfache Menschentum der Wildbeuterstufe beruhte auf der Zerstreuung der Menschen in kleinen, familienweise lebenden Gruppen, die als nahezu besitzlose Naturvagabunden unberührt von Zivilisation und ihrem Zwillingsbruder, dem Luxus, das nackte Dasein fristeten. Höhere Lebensformen entstanden erst im späteren Teil der Eiszeit an bevorzugten Orten, wo reichliches Vorkommen von bestimmten Tier- oder Pflanzenarten ein bequemeres Dasein ermöglichte. Jede Gruppe hatte hier ein bestimmtes Tätigkeitsfeld, in dem sie tauschfähige Überschüsse erzielte. Eine im Überfluß geerntete Pflanze, ein vorzugsweise gejagtes Tier wird für die Gruppe bezeichnend und lebenswichtig, d. h. das Totem dieser Gruppe. Die auf Gütertausch zwischen den Gruppen aufgebaute Arbeitsteilung steigert die Erträge, erlaubt Seßhaftigkeit und Ausbildung größerer und dichterer gesellschaftlicher Körper; in den ziemlich volkreichen Dörfern sammelt sich Habe; Schmuckbedürfnis, Künste des Lebensgenusses wachen auf, man versteht Feste und Orgien zu feiern, lernt sich berauschen und aus Müssiggang aller Laster Anfang und Fortgang zu entwickeln; man lernt auch die Arbeit möglichst auf schwächere Schultern abzuladen und die durch Zusammenrottung gesteigerte Kraft des Starken zur Vermehrung von Vorrechten anzuwenden. Männervereinigungen geben jetzt den Ton an, und die Frauen werden mehr oder minder zu Arbeiterinnen oder Spielzeugen der Männer.

Diese bedenkliche Umbildung der Kultur im Gefolge der ersten materiellen Fortschritte zeitigt also geistig eine Materialisierung als Frucht des besseren Lebens. Mit der gesamten Wildbeuterkultur verblaßt aber auf dieser Stufe der Ernter, Jäger und Pflanzer auch der alte Gottesglaube. Anderes drängt sich in den Vordergrund, so z. B. die Beziehung zu dem Totemgewächs oder -tier; da „selbstverständlich" das reichliche Vorkommen desselben nicht von strengen Naturgesetzen abhängt, sondern teilweise vom guten Willen und der Laune des Totems, teils von der Fähigkeit des Menschen, es zu zwingen oder geschickt zu täuschen, so nehmen die speziellen Totemverrichtungen einen breiten Raum ein, und bei ihnen zählen sittliche Beziehungen höchstens zwischen der Gruppe und ihrem Totem, aber auch da sind wichtiger die kultischen und magischen Beziehungen; die allgemeinen sittlichen

Gesetze vollends haben am Totem keine Stütze, wie sie sie früher am höchsten Wesen der Wildbeuter fanden.
Neben dem lebenswichtigen Totem aber steigt vor allem bei den seßhaft gewordenen Pflanzern eine zweite, unheimliche Macht empor und verdunkelt ebenfalls den einstigen freien Ausblick auf das höchste Wesen. Diese ungeheure Macht sind die Toten, die nicht mehr wie bei den umherziehenden Wildbeutern mehr oder minder rasch vergessen werden können, sondern im (oder dicht beim) Dorf wohnen bleibend die Überlebenden durch ihre Geisterkräfte schädigen, wenn sie nicht gepflegt und versöhnt werden. Der Totenkult, eine Mischung von liebender Fürsorge und Furcht, mündet vor allem in dem selbstischen Wunsch, die Kräfte der Toten sich nutzbar zu machen. Auch hier also keine Sanktion für das allgemeinmenschliche Sittengesetz, sondern nur besondere (sittliche, vor allem aber kultische und zauberische) Beziehungen zwischen dem Menschen und einem Schwarm von Geistern, die kaum etwas mit dem höchsten Wesen zu tun haben. Dieses wird nirgendwo geradezu geleugnet, aber es gerät mehr oder weniger in Vergessenheit und schärft weder das Gewissen, noch lenkt es das Naturgeschehen mehr. Anspruchsvoller als der aus dem Himmel wirkende Natur- und Gewissensgott tummelt sich ein Heer von Dämonen bei Tag und Nacht durch Busch und Dorf, sendet Plagen und Not, spendet, wenn zufriedengestellt, auch Hilfe und Abwehr und will unablässig bei guter Laune oder im Zaum gehalten sein.
Dazu ein Weiteres. Die Kunst des Zauberns ist zwar viel älter als alle Tiefkulturen; aber erst in diesen wuchs die allen Primitiven gemeinsame Form der vermeintlichen Naturbeherrschung ungeheuer in die Breite. In der dichteren und arbeitsteiligen Gesellschaft sind Sonderkünstler auch der Natur- bzw. Geisterbeherrschung erwachsen, Leute, die für das Zaubern, Regenmachen, Krankenheilen, Feindbehexen, Jagdwildvermehren usw. da sind und davon, und zwar gut, zu leben verstehen. Es sind Virtuosen der jetzt allgemein geübten Kunst, erhöhte Lebensgefühle zu erzeugen durch Rausch, Tanz, Musik, Fasten und andere asketische Mittel; Virtuosen auch in der Kunst, durch eigenen Wähnens Kraft und durch Taschenspielerei den übrigen den Glauben an ihre erhöhten Kräfte und den Wunsch nach Mitgenuß ihres angeblichen Geister-

verkehrs einzuflößen. Diese Meister der Suggestion vermehren die Summe der kultischen und zauberischen Möglichkeiten, Zusammenhänge und Handlungen ins schlechthin Uferlose, und so wirrt sich denn allmählich zwischen die Menschheit und ihren alten Natur- und Gewissensgott, alles verschleiernd und an Wichtigkeit alles überragend, die unergründliche Wissenschaft der zauberischen Metaphysik. Der Zauber zwingt die übersinnlichen Mächte, der Kult erfreut und erweicht ihr Herz.
Den Wildbeutern war die Summe des Daseins aufgegangen in lebensfristender Tätigkeit, Angelegenheiten des Familienlebens und Bewahrung der Sitte. Jetzt dagegen wurde Lebensgenuß auch unter Ausbeutung anderer möglich, und bei dieser Steigerung der Lebenswerte wurden Unsitten aller Art landläufig, entsprechend dem grobsinnlichen Zug fast aller der Wunschgüter, die neu hinzugetreten waren. Sinnlich sind auch alle Wünsche, die man an die metaphysischen Wesenheiten stellt, und da diese nicht Wächter des Sittlichen, sondern beschränkte selbstische Einzelwesen nach Menschenart, nur mit übersinnlichen Kräften begabt, darstellen, so kommt es beim Verkehr mit der Überwelt jetzt weniger darauf an, ob das Gewissen rein ist, als vielmehr darauf, daß man die richtigen Formeln, Götzen, Fetische, magischen Künste besitzt und daß man die unheimlichen Mächte kultisch beschmeichelt oder täuscht. Menschen und Geister ziehen sich wechselseitig auf eine grobsinnliche, amoralische Einstellung herab. Die Technik der Naturbeherrschung ist fast einziger Inhalt des Verkehrs mit dem Gespensterheer, welches die Natur bildet. So feine Dinge wie Hiobprobleme haben zwischen dem abgestumpften Gewissen und den heruntergekommenen Überwesen keinen Raum mehr. Auch die heiligsten Kulte, die man kennt, neigen zur Orgiastik; Lebenssicherung und Lebensgenuß wird Hauptinhalt der Religion. An die Stelle der erziehlichen Gottheit der Wildbeuter ist ein materialistischer Spiritismus getreten.
Damit also hat sich der Irrtum des Wildbeuterglaubens vertausendfacht. Der Irrtum nämlich, daß ein freihandelndes Wesen die Naturvorgänge jeweils nach dem Verhalten der Menschen einrichte. Dieser Irrtum war im Wildbeuterglauben vorwiegend sittlich betont, mithin nicht nur im ganzen unschädlich, sondern sogar

erziehlich gewesen, denn hier nahm sich ein Wesen von der überwältigenden Einheit, Einfachheit und Majestät des Himmelsraumes der sittlichen Aufgaben an, die der Primitive kannte, und half ihm bei ihrer schweren Befolgung. Der Wille dieses höchsten Wesens, der überwiegend als sittlich angenommen wurde, erhielt selbst etwas Gesetzartiges, wenn auch nicht ohne enttäuschende Ausnahmen, und Gottes bzw. der Natur Reaktionen auf das Verhalten des Menschen waren am Maßstab des Gewissens einigermaßen berechenbar und durch sittliches Verhalten der Menschen bestimmbar, lenkbar gewesen. Dadurch war nicht nur das Sittengesetz sanktioniert, sondern auch dem Naturgeschehen eine Art von Gesetzmäßigkeit, wenn auch eine irrtümliche unterlegt worden. Statt nun zu einer Trennung der beiden anerkannten, nur unklar verschmolzenen Gesetzmäßigkeiten fortzuschreiten, statt das wirkliche Naturgesetz zu entdecken und das Sittengesetz auf sich selber zu stellen, war die Menschheit umfangen von den Reizen der Tiefkulturen in der Vermischung von Natur und Geist weitergetaumelt, hatte aber dabei sowohl das Gewissensgesetz, wie den großen gesetzlichen Zusammenhang des Naturgeschehens mehr und mehr aus den Augen verloren. Alles wurde Willkür oder zauberische Macht ungezählter und großenteils unbekannter durcheinanderwogender Kräfte von Geistern und Zauberern. An die Stelle des sittlichen Verhaltens, das einen Anspruch auf Wohlfahrt begründet hatte, traten zahlreiche Hilfsmittel der kultischen und magischen Technik, an die Stelle der Sünde zahllose kultische und magische Versäumnisse. Weder von Gewissensforderungen noch von Naturgesetzen beschränkt, raffte der Zauberkräftige die Wohlfahrt an sich, und seine ins Übersinnliche wirkende Arbeit unterstützte lediglich die sonstige auf Erwerb und Genuß gerichtete Tätigkeit.

Nicht als ob aus der menschlichen Gesellschaft a) das Sittliche völlig verschwunden wäre; kein noch so verunstaltetes Weltbild konnte ja die aus dem menschlichen Zusammenleben erfließenden elementaren Gewissenstatsachen gänzlich beseitigen. Aber sie hatten doch einen viel schwereren Stand, da sie durch die Weltanschauung nicht mehr gedeckt, sondern zersetzt wurden, und eigentlich war dem magisch-kultisch Mächtigen alles erlaubt; weniger kritisierte man sein rohes Verhalten, als daß man Anteil

an seinen Kräften erstrebte. Auch b) die nüchterne Wirklichkeit, die Kausalität, die auf dem wirklichen Naturgesetz beruht, wurde selbstverständlich nicht gänzlich zugeschüttet, und wenn man z. B. die Jagd oder die Pflanzerei mit hundert magisch-kultischen Verrichtungen einleitete, begleitete und abschloß, so blieb eben auch der treffende Pfeil und der den Boden umbrechende Grabstock, wennschon für die Theorie minder wichtig als das andere, doch in der Praxis unentbehrlich. Aber das reale Erkennen und praktische Handeln wurde eben durch diese Weltanschauung keineswegs gefördert, sondern vielfach behindert; es wurde verwirrt durch die Ablenkung auf eingebildete Kräfte und vorgespiegelte Vorgänge, die mit übersinnlicher Kausalität in die wirkliche dazwischengriffen. Entdeckte man Fehler, so häufte man neuen magisch-kultischen Aberwitz, statt den wirklichen Fehlerquellen nachzuspüren, und unaufhörlich hatten die übersinnlichen Kräfte die Neigung, ihr Spielfeld auszudehnen.
Eine Aufklärung des Irrtums wurde von der hier eingenommenen Ebene der Weltanschauung noch schwieriger als von der Wildbeuterkultur aus. Nicht nur hatten die Nutznießer der Zauberei und des Kultus allen Grund, die Gläubigen immer tiefer in das Netz zu verstricken; sondern diese Weltanschauung war auf ihre Weise in sich so geschlossen, daß kaum ein Weg aus ihr herausführen konnte. Mißlang ein Zauber oder Kult, so war das kein Beweis gegen den Zauber oder gegen das Dasein der Geister, sondern nur ein Beweis für das Vorhandensein von Gegenzauber, von Kräften und Launen, die man noch nicht in Berechnung gezogen und nun durch neue übersinnliche Bemühungen und Kunstgriffe abzuwehren und sich dienstbar zu machen hatte. Aus jeder Enttäuschung wächst also nicht Zweifel an dem System, sondern nur eine Erweiterung von kultischen Verrichtungen oder das Ausprobieren neuer Zauberdoktoren, eine vermehrte grüblerische Sorgfalt des Aberglaubens. So sehr die Fülle von Betrug und Eigennutz gegen das System stutzig machen müßte, so fehlte doch den von der Luft der Tiefkultur umnebelten Menschen die Kraft, jene Helfer abzuschütteln, die sich vom Aberglauben der anderen (der zum Teil ja auch ihr eigener war) mästeten.
Vergleicht man den Kinderglauben der Wildbeuterstufe mit dem tollen Irrsal dieser Flegeljahre der Menschheit, so ist man versucht,

den tiefsinnigen Mythos vom Sündenfall anzuwenden. Vorher war die Natur ein (allerdings nicht paradiesischer) Garten gewesen, in welchem ein Himmelsfürst seine Pflanzen, Tiere und Menschen hegte; jetzt war sie zu einem Hexensabbath geworden, worin Gott hinter Gespenstermassen unsichtbar und die Stimme des Gewissens kraftlos wurde und alles auf das absurde Sicherungswerk äußerlichster Art ankam, womit man die Geister besänftigte oder ihre menschlichen Agenten befriedigte und besoldete. Die einzige auch im guten Sinn entwicklungsfähige schöpferische Leistung der Tiefkulturreligiosität lag in der Ausbildung des ekstatischen Erlebens; die günstige Auswirkung dieser an sich mehrdeutigen Pflege erhöhter Seelenzustände konnte aber erst auf späteren Stufen eintreten.

Die Weltanschauung dieser Tiefkulturen führte in eine Sackgasse. Von hier konnte eine Höherführung der Weltgeschichte so wenig wie eine Läuterung der Weltanschauung aus eigenen Kräften und von innen heraus erfolgen. Eher war ein geistesgeschichtlicher Aufstieg von der Wildbeuterstufe aus möglich, die zwar die Ansätze des magisch-dämonistischen Glaubenssystems auch schon enthielt, aber sie doch nicht zu einem so schwerlastenden Fluch weitergebildet hatte. In der Tat ist denn auch die höhere Entwicklung der menschlichen Weltanschauung nicht eigentlich von dem geschilderten Tiefkultursystem ausgegangen, sondern von einem Kulturkreis, der die materiellen Fortschritte der Tiefkulturen teilweise in selbständiger Form mitmachte, aber in Lebensweise wie Weltanschauung der Wildbeuterstufe etwas näher blieb. Dies war der Kulturkreis der Wanderhirten, dem die Ausgestaltung des Aberglaubens wenigstens in der ganz überwuchernden pflanzerischen Form erspart blieb. Es ist eine für die Weltgeschichte entscheidende Fügung, daß bei den Hirtenvölkern etwas mehr vom Glaubensgeist der Wildbeuterkultur sich erhalten konnte. Denn die Hirtenvölker waren berufen, die Welt zu beherrschen. Als ihre Stunde gekommen war und sie zur Unterwerfung der übrigen Tiefkulturen schreiten konnten, hegten sie, die an persönlicher und staatsbildender Kraft trotz geringerer Kopfzahl Überlegenen, auch eine verhältnismäßig überlegene sittlich-religiöse Glaubenswelt und waren sich dessen bewußt. Hier hatte der Glaube an den Himmelsgott sich niemals völlig verdunkelt, und hier hatte im Heldenideal des erobernden

Kriegertums eine zwar einseitige, aber starke Wertung der sittlichen Leistung sich herausgebildet. Der erobernde Hirtenkriegerstamm ist das auserwählte Volk seiner Götter oder seines Gottes. So treten sie in die Geschichte ein; so machen sie Geschichte und reißen jene in ihrer Sackgasse verfahrenen Tiefkulturen in neuere, verwickeltere Zusammenhänge hinauf.

3. HERRENKULTUR

Es scheint ein kulturgeschichtliches Gesetz, daß auf jeder Stufe Rückstände aller früheren zurückbleiben und insbesondere in Mischkulturen die alten Elemente teils im alten Sinn, teils unter Bedeutungswandel die Vermischung überleben. So enthalten die Herrenkulturen der Semitohamiten, Indogermanen, Mongoliden, Polynesier usw., welche zum Teil in die Hochkulturen Vorderasiens, Nordafrikas, Europas, des fernen Ostens und Amerikas hinaufgewachsen sind, die Elemente verschiedener Tiefkulturen in enger Verbindung. Im einfachsten Fall waren diese Herrenkulturen ja entstanden durch Überlagerung erobernder Hirten über unterworfene Pflanzer; in anderen Fällen, wo Eroberer und Unterworfene beide schon in Mischkultur lebten, pflegte doch bei der herrschenden Schicht die aus dem Hirtenkulturkreis herstammende Überlieferung am stärksten durchzuschlagen. Alle beteiligten Kulturen durchdringen sich in der Herrenkultur wechselseitig; das Neue aber ist, daß alles Kulturgut von so verschiedener Herkunft in ständisch abgestuften Ordnungen gegliedert und zusammengefaßt wird. Wie die Gesellschaft, so erhält jetzt auch die Weltanschauung mehrere Stockwerke. In den unteren überwiegen die pflanzerischen, in den oberen die hirtlichen Überlieferungen.

Das gesamte im vorigen Abschnitt geschilderte Zauber- und Geisterwesen lebte fort. Aber über dem Pandämonium der Geister erhob sich jetzt ein Pantheon der Götter. Manchenorts ist die oberste Stelle dem Himmelsgott der Hirtenkultur vorbehalten geblieben. Andernorts haben andere Götter sich gleichberechtigt neben oder sogar über ihn gestellt, Götter mit mehr oder weniger bestimmt abgegrenzten Zuständigkeits- und Wirkungsbereichen. Diese Fachgötter spiegelten mit ihren abgeteilten Obliegenheiten im Naturganzen die immer weitergehende Arbeitsteilung unter den Menschen wider; als Teilherrscher aber bilden sie die Aristokratie unter den

Menschen ab. Dieses Pantheon der Gottpersönlichkeiten von aristokratischer Lebensgestaltung war das eigentlich Neue und Besondere in der Glaubenswelt der Herrenkultur. Der Priesterstand hatte sich entsprechend gefestigt und in der neuen senkrechten Gesellschaftsstufung einen Rang neben oder über dem Schwertadel erworben, wenigstens jene Priester, die dem Kult der Herrengötter lebten, während die Gottheiten und Geister der Unterworfenen auch einen mindergeachteten Priesterstand hatten.
Die Fachgötter der Herrenkultur standen zwischen den Dämonen und dem höchsten Wesen ungefähr in der Mitte, sowohl an sittlicher Würde und vernünftiger Berechenbarkeit wie an Naturmacht. Sie sind nicht viel mehr als eine vergrößerte und im Kosmischen lebende Menschengattung. Eigentlich sittlich sind die meisten Götter nicht; sie verhalten sich sehr duldsam gegen die irdischen Wünsche der Mächtigen wie gegen ihre eigenen olympischen Schwächen und Leidenschaften. Aber sie zeigen aristokratische Tugenden; sie sind heldenhaft und haben Ehrgefühl, wenigstens im allgemeinen, sie sind freigebig und großzügig, sie bilden Gefolge und schützen ihre Anhänger nach der Art großer Herren. Ihren Launen, ihrem Zorn oder ihrer Verliebtheit kann auch der tugendfrömmste Mensch nicht immer entrinnen; mit großen Herren ist nie gut Kirschen essen. Auch sind sie nicht allmächtig, sondern begrenzen und befehden einander häufig; es gibt verschiedene Göttergeschlechter, die kämpfend aufsteigen und fallen in Theogonien und Götterdämmerungen; sie betrügen sich wechselseitig und verfolgen die Lieblinge der anderen; ihre Wachsamkeit ist nicht schlummerlos. Aber im großen und ganzen darf sich der Fromme, der die kultische Legalität gegen die Götter ‚*religiose*' erfüllt, auch auf ihr Wohlwollen und ihre große Macht, kurzum auf ihren Schutz verlassen. Und wofür begehrt man ihren Schutz? Noch immer so gut wie ausschließlich, um sinnlicher Güter teilhaftig zu werden, welche die Götterwelt der sie verehrenden Menschenwelt nach dem Grundsatz *do ut des* spendet. Da jedes Geschlecht, jede Stadt, jedes Volk eigene Gottheiten besitzt, so spiegeln die irdischen Feindschaften sich in der Götterwelt wider und umgekehrt; wenn irdische Machthaber ihre Feinde erbarmungslos ausrotten, so vernichten sie sie auf Geheiß, im Namen und zur Verherrlichung des siegreichen eigenen Gott-Despoten

und führen den Feindesgott, dessen spottwürdige Ohnmacht sich durch seine Überwindung erwiesen hat, im Triumphzug als gottgefälligste Trophäe.

Was wir bisher umrissen haben, könnte als die durchschnittliche Lage des Gottesbegriffes der Herrenkultur bezeichnet werden. Aber die örtlichen und volklichen Sonderbildungen sind innerhalb der Herren- und alten Hochkulturen überaus mannigfaltig, und auch in der Formung des Göttlichen schlägt das Pendel von der Mittellage nach unten wie nach oben aus, nach unten ins Gebiet einer amoralischen Magie und Dämonie, nach oben zu einem neuen Bund zwischen Gewissen und Naturgott. Um nur ein Beispiel für die Ausbreitung der Dämonie im Umkreis der Herrenkultur anzuführen: erst hier hat das Menschenopfer da und dort jene grotesken Riesenmaßstäbe angenommen, daß für die Götter oder die Seelen verstorbener Herrscher ein ganzer Hofstaat und Harem bluten mußte. Auch wo die Herrscher von Söhnen und Lieblingen der Götter selbst zu Göttern wurden und sich die Grenzen zwischen den Machthabern auf und über der Erde förmlich verwischten, und wo andererseits auch etwas so Ungeheuerliches wie die Behandlung des unfreien Menschen als Sache die bitterste Schärfe annahm, da haben sich in der Überpannung des Herrschaftsbegriffes die sittlichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch zum Teil in einer Weise verzerrt, wie es die demokratischen Tiefkulturen bei allen ihren Roheiten noch nicht einmal gekannt hatten.

Aber aufs Ganze gesehen sind doch die Ansätze der Versittlichung im Götterglauben der Herrenkulturen bedeutungsvoller. Um sie zu verstehen, müssen wir von der Berufssittlichkeit der beiden ausschlaggebenden Stände, des Schwertadels und des Priestertums, ausgehen. Die männlichen, kämpferischen, heldischen Standesideale des Herrenstandes, sein Sinn für Ehre und Nachruhm, die Notwendigkeit, die Person für eine Gesamtheit einzusetzen, brachte ein zwar einseitiges, immerhin aber den gemeinen Ichtrieben in harter Selbstüberwindung entgegengesetztes adliges Wunschbild der Persönlichkeit hervor. Wir haben gesehen, daß Frauen, Sklaven und Gefangenenhekatomben geschlachtet worden sind, um dem Herrn ein vergnügtes Jenseitsleben zu bereiten; wir sehen aber auch, daß nur der rühmliche Tod mit der Waffe in

der Hand die Tore Walhalls öffnet. Der Held ist eine Vorstufe des Asketen; Herakles konnte einmal zum Träger eines geradezu sittlichen Mythos vergeistigt werden. Freilich: Wohltun um des bloßen Wohltuns willen, Wunschlosigkeit aus Gottes- und Menschenliebe, eine solche Sittlichkeit ist noch nicht verkündet. Keine Entsagung um der Entsagung willen, sondern als Weg zum größeren Genuß, das ist die weltanschauliche Theorie des frühgeschichtlichen Heldenzeitalters. Aber wenn schon die Liebe zu den Genossen immer und überall, jeder noch so verrenkten Weltanschauung zum Trotz, Quell sittlichen Fühlens und entsprechenden Handels war, so ist diese urmenschliche Anlage zur Bekämpfung der Ichtriebe jetzt durch die adlige Weltanschauung gestützt worden, soweit das Ritterliche der Zielpunkt der herrenmäßigen Standesforderungen wurde. Der Nachruhm oder ein schönes Jenseits als Lohn der heldisch-guten Tat ist eine neue Wertkategorie, welche zugleich jenen gerechten Einklang zwischen Verdienst und Lohn wiederherstellt, nach welchem die Menschheit dürstet. Wir sahen, wie die Wildbeuter diesen Einklang auf ihre Weise besaßen; jetzt wird er auf neue Weise wiedergewonnen, das Hiobproblem ist durch die Ausweitung des Glaubens in ein Jenseits hinüber erneut gelöst. Mag im Diesseits die Entsprechung zwischen sittlichem Anspruch und Schicksal noch so ungerecht erscheinen, das Jenseits entschädigt den Helden, die Gerechtigkeit ist (nur) für ihn dort um so genauer, je weniger sie auf Erden hervortritt; ja, die Plagen und Schmerzen des Diesseits sind in gewissem Maße die eigentliche Pforte zu den ewigen Freuden. Man weiß, wie dieser Glauben sogar noch die Krieger des Islams beflügelt hat. Ist dieser Wechsel auf das Jenseits auch keine rein sittliche Vorstellung, weil ja sinnliches Begehren doch den Ausschlag gibt und weil die ganze herrliche Möglichkeit, diese poetische Mischung von Tugend und Berechnung auch nur höchst einseitig dem Herrn und Krieger winkt, so ist doch mindestens als Mittel zum Zweck, sodann aber auch als Gesamthabitus der heldischen Persönlichkeit die Selbstzucht im Diesseits gefestigt worden.

Soviel vom bewaffneten Herrenstand, und nun zum priesterlichen. Auch hier ist Askese zwar nicht Selbstzweck, aber eines der hauptsächlichen Mittel zur Erlangung übernatürlicher Kräfte; diese Erzeugung eines erhöhten Lebensgefühles durch Enthaltsam-

keit und Selbstpeinigung ist ein Erbteil schon des tiefkulturlichen Zauberertums. Es steckt ein Keim großer künftiger Erkenntnisse und geistiger Umwälzungen in dieser frühen Einsicht, daß nur durch Willensschulung das „Feuer" des schöpferischen Seher-, Sänger- oder Beschwörertums hervorgebracht werden kann. Die kultische Reinheit grenzt immerhin an die sittliche Reinheit. Sittliche Kraft von allerdings ganz bestimmter einseitiger Tatrichtung verleiht dem Menschen die Herrschaft über die Natur, der Geistesgewaltige überschreitet Flüsse trockenen Fußes, fliegt zum Mond, heilt Kranke, erweckt Tote. Bei aller Einbildung und geradezu unvermeidlichem Betrug steckt in all dem doch die Wahrheit, daß die Macht der Persönlichkeit aus dem Geiste stammt. Und nicht immer bleibt das Ziel dabei so unwürdig, wie bei der niederen Magie. Es ist vor allem der Gedanke eines einheitlichen Weltgesetzes, einer kosmischen „Ordnung", welcher sich bei den vermögenden, hochgestellten, gebildeten Priesterschaften der Herrenkultur neu gestaltet. Da es die Aufgabe der Priester ist, den Naturlauf durch passiven Zauber und Kult belauschend zu erforschen und durch aktiven günstig zu beeinflussen, so macht es einen entscheidenden Unterschied, ob sie in der Natur lediglich das Wirbelspiel dämonischer und vielgötterischer Willensbahnen sehen oder darüber das übergewaltig umschwingende Rad eines einheitlichen Weltgesetzes. Gerade so nun, wie sich in den Reichen der Herren- und besonders der Hochkultur über den unfreien Volksmassen und der mehrköpfigen Aristokratie der mächtigen Geschlechter ein Großherrscher erhebt, so steigt hier auch im überweltlichen Spiegelbild das Weltgesetz empor, sei es, daß einer der Götter über den anderen thront und stark genug ist, ihren Launen seinen in sich selbst ruhenden, stetigeren Willen aufzuerlegen, oder sei es, daß sämtliche Götter durch die Phantasie der Dichter und des Volkes zu sehr ins Menschliche herabgezogen wurden; im letzteren Falle müssen sie eben ein nur noch leise personifiziertes Schicksal selbst über sich fühlen, Moiren, Nornen oder ein ganz unpersönlich gewordenes Weltgesetz, Ṛta, Tao. Die Beobachtung dieses Gesetzes hebt den Priesterstand empor; aus dem Verfolgen der Bahnen der Gestirngötter erwächst z. B. unter astrologisch-zauberischem Endzweck zunächst als bloßes Hilfsmittel die später emanzipationsfähige methodische Wissenschaft der Astronomie. Das Weltgesetz

hat aber auf dieser Stufe durchweg die Besonderheit, Naturgeschehen und Gewissensstimme, Makrokosmos und Mikrokosmos, erneut enger zu verflechten. Gewiß ist die Erkenntnis des Weltgesetzes wie seine Beeinflussung in der Hauptsache noch passive bzw. aktive Magie, Wahrsagekunst und Opfertechnik. Aber neben dem kultischen Opfer, das eine ungeheure zentrale und ausgedehnte Kulturangelegenheit geworden ist, werden doch auch sittliche Opfer, mehr oder weniger rein, verlangt und dargebracht; sie wachsen aus der kultischen Askese einerseits, aus dem Glauben an die Gesetzlichkeit des Weltverlaufs anderseits hervor, denn wo Recht und Gesetz in der Natur vermutet wird, stellt allemal auch das sittliche Gesetz als ein Teil der Weltordnung sich wieder mit in den Vordergrund der Theorie. Für den Herrscher insbesondere erwächst eine ungeheure Verantwortung; er hat den Gang der Natur zu überwachen und das Weltall in seinen Gleisen zu halten, durch Beobachtung der rituellen Pflichten wie durch Aufsicht über das eigene sittliche Verhalten und das der Untertanen. Gewiß ist es eine rein legale Sittlichkeit, die allein in Frage kommt; und materielle Güter sind fast der einzige Zweck der ganzen Religionsübung: sie bezweckt Niederlagen und Seuchen, Überschwemmungen und Dürre zu verhüten, langes Leben zu sichern u. dgl. Wenn aber die Gesamtheit von Unglück befallen wird, dann hat der Herrscher seine Pflichten verletzt, hat Sünden begangen oder zugelassen; Sühne ist nötig, um das aus den Fugen gegangene Weltall wieder einzurenken. Die Ordnung im Staat, Gerechtigkeit und Friede, die Beobachtung der Pietätspflichten zwischen den Menschen untereinander, zwischen den Lebenden und den Ahnen, zwischen den Menschen und dem Göttlichen, das alles ist eine Ordnung geworden; das Frühlingsopfer, das die Ernte des Jahres sichert, ist nicht erfolgreich ohne Abbürdung der Sünden; alle Unregelmäßigkeiten auch im Verkehr der menschlichen Gesellschaft müssen vermieden werden, weil ihre Rückwirkung den Naturlauf stört; und der Staatsgewalt, welche Mittlerin zwischen den Menschen und der höchsten und mächtigsten Form des Göttlichen ist, fällt eine ungeheure erzieherische Aufgabe an sich selbst und den Untertanen zu. Manchmal wird auch einzelnen Göttern als Fachbereich die Behütung des Sittlichen noch einmal besonders zugewiesen, einem Zeus Eidesschützer, einem

Varuṇa, dessen „Gebote“ mit dem „Gang“, der „Fügung“, der „Ordnung“, dem „Recht“, kurz dem makro-mikrokosmischen Weltgesetz des Ṛta zusammenfallen.

So sehen wir also, wie sich auf verschiedenen Wegen in der Herren- und Hochkultur Gewissensgott und Naturgott zusammenfinden und die großartige Intuition der Urkultur sich auf einer höheren und viel reicheren Stufe der Gesittung wiederherstellt. Das erste Bindeglied bildete eben die weiträumig lichte Himmelsgläubigkeit der Hirtenkultur. Der Wächter des Sittlichen deckt sich wieder mit dem Wächter der Naturordnung weithin. Es ist der alte Irrtum mit seinen fruchtbaren Ansätzen zur Wahrheit, zur Erkenntnis des Naturgesetzes einerseits, des Sittlichen andererseits. Noch ist der Irrtum mächtig, noch ist die Versittlichung des Opfers, des Ahnendienstes oder des Gebetes erst in den Anfängen und durch den Zauberglauben und den ausgesprochen materialistischen Endzweck aufs stärkste getrübt, naiv oder raffiniert verzögert. Es war von hier aus aber die Befreiung sowohl des Naturerkennens wie die Reinigung des Sittlichen möglich. Nun ist es eine geschichtliche Tatsache von großer Bedeutung, daß die Menschheit in ihren höchsten Vertretern früher dazu gereift ist, das sittliche Gesetz vom Schlingwerk des Aberglaubens zu befreien als das Naturgesetz aus dem Aberglauben endgültig loszuschälen. Diese letztere Aufgabe hat erst die Kultur der Aufklärung, beginnend in der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. bei den Griechen, in Angriff genommen. Dagegen steigt aus den alten Hochkulturen in ruhiger Entwicklung die Linie der Versittlichung des Lebens empor bis nahe an den Punkt, wo die sittliche Forderung in die entscheidende Paradoxie der Weltentsagung umschlägt, also bis an den Anbruch der Erlösungskultur heran.

Zunächst finden wir in den vielgötterischen Religionen der alten Hochkulturen die sittlich-religiöse Lage der Wildbeuterstufe teilweise vollkommen bewahrt bzw. wiederhergestellt. Wenn ein Kranker in Babylon nach den Ursachen des Leidens und nach den Möglichkeiten der Heilung forscht, so richtet der Priester für ihn etwa folgende Fragen an die Götter:

„Hat er Vater und Sohn entzweit . . .,
Genossen und Genossen entzweit?
Hat er einen Gefangenen nicht freigelassen? . . .

Hat er einen Gott gekränkt, eine Göttin verachtet? . . .
Hat er seines Nächsten Haus betreten,
Seines Nächsten Weib sich genaht,
Seines Nächsten Blut vergossen,
Seines Nächsten Kleid geraubt? . . .
War er mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch,
Mit dem Munde voller Ja, im Herzen voller Nein?"
(H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, Schurpu, S. 2 ff.)

Diese Verbindung von Ethos, Religion und Naturgeschehen unterscheidet sich grundsätzlich in nichts von der Urkultur; und es bedarf keines Beweises, wie nahe die mosaische Gesetzgebung den Jünglingsweihen der Wildbeuter steht, welche die grundsätzlichen sittlichen Gebote unter die Weihe des höchsten Wesens stellen. Wir sehen in Moses, Zarathustra, Kongtse oder Solon Reformatoren der alten Herrenkultur von durchaus konservativer Haltung; sie sind noch nicht von der Weltverneinung der Erlösungskultur berührt, aber die hohe Verantwortung, die bei ihnen aus der Fürsorge für Staat und Volk und aus der priesterlichen Aufgabe in reinster Verschmelzung hervorwächst, erzeugt einerseits eine sittliche Predigt, deren Vollkommenheit nur noch durch die Erlösungskultur überboten werden konnte; und zugleich drängen sie bewußt oder unbewußt auf eine Säuberung auch der religiösen Vorstellungen hin, ausgedrückt in einer monotheistischen Vereinfachung, sei es nun, daß es sich um einen ins Universale hinauswachsenden Stammesgott (Jahwe) oder um einen den ethischen Dualismus widerspiegelnden entschiedenen Götterdualismus (Iran), um eine Heraufhebung auch der erdhaften Pflanzergottheiten in die Einfachheit und Güte des Hirtenhimmelsgottes (China) oder um eine ernsthafte sittliche Thronerhebung des Götterkönigs (Zeus) handelt. Von einer solchen Ṛtastufe aus erscheint der Schritt zur Erlösungskultur nicht mehr als ein vollkommener Bruch mit der Entwicklung. Jedoch macht die alte Hochkultur vor diesem Schritte halt. Das Sittliche ist ihr noch nicht die Durchgangsstufe zur Erhebung der Seele über die Welt; es ist ihr noch immer das Mittel zur irdischen Wohlfahrt des einzelnen und der Gesamtheit; aber schon ist es die Achse der Weltanschauung. Der Unwert alles Irdischen ist noch nicht verkündet; die Welt als *Vanitas vanitatum* noch nicht dem einzig wahren Wert der Überwelt entgegen-

gesetzt; aber die Rangordnung der Werte führt bis nahe an diesen Durchbruch heran. Wie sehr hierbei nun Natur- und Gewissensgott noch ineinanderspielen, das mag ein Ausspruch des machtvollen Dynastiegründers der Mandschu veranschaulichen:

„Wenn man aber den Willen fest auf das öffentliche Wohl einstellt und seine Privatinteressen abtut, so spendet das Herz des Himmels sicherlich gnädige Hilfe und die unsichtbaren Kräfte der Erde leihen entsprechende Unterstützung. Denn der Himmel hat keine Privatinteressen: die vier Jahreszeiten folgen einander der Reihe nach; die Erde hat keine Privatinteressen: die zehntausend Dinge werden von ihr hervorgebracht. Wenn der Menschen Fürst keine Privatinteressen hat und sich so vervollkommnet, dann ist des Fürsten Tugend lauter und klar. . . Der rechte Weg guter Regierung besteht nur darin, daß man das Herz auf Eins richtet und in nichts anderem."

(Huang-Ts'ing K'ai-kuo Fang-lüeh, übers. E. Hauer, S. 58f.)

Eine reinere Ethik kann kaum verkündet werden als in einer solchen Ṛtastufe; aber ihre Voraussetzung ist noch der Glaube an die Verbindung der natürlichen und der sittlichen Weltordung in ungebrochener Ganzheit.

„Wenn eine Nation im Aufstieg begriffen ist, finden sicher glückverheißende Vorzeichen statt. Die Ursache für das Gewähren glückverheißender Vorzeichen liegt aber beim Himmel und die Ursache dafür, daß der Himmel zum Gewähren veranlaßt wird, liegt bei den Menschen."

(Kaiserliche Botschaft von 1776 n. Chr., ebd. S. 97f.)

Die Religion der israelitischen Propheten greift nur in einzelnen Erleuchtungen über diese so formenreiche Ṛtastufe hinaus. Allerdings hat der Monotheismus, den die Israeliten aus ihrer ursprünglichen Hirtenreligion behaupteten und weiterentwickelten, die Ansätze einer späteren Erlösungskultur begünstigt; aber zuerst ist diese doch zu radikaler Weltgestaltung in Indien erwacht, wo die Ṛtastufe keine monotheistische Prägung erhalten hatte.

4. ERLÖSUNGSKULTUR

Die Tiefkulturen hatten schon in der späteren Eiszeit begonnen, die Urkultur abzulösen, und die Herrenkultur setzte spätestens im 5., die Hochkultur im 4. Jahrtausend v. Chr. ein. Die Erlösungskultur aber entstand nicht vor dem 1. Jahrtausend v. Chr. und entwickelte sich um dessen Mitte zu einer gewaltigen Welle, welche von dem indischen Zentrum aus Ost und West überflutete und die in den verschiedenen Ländern bestehenden selbständigen Ansätze zu einer beherrschenden Weltanschauung der Über-

weltlichkeit erstarken ließ. In Indien blieb die Erlösungskultur von Aufklärung unberührt. Dagegen ist die Aufklärung das eigenste Werk des griechischen Geistes. Die höchste Blüte des Menschentums wurde dort erreicht, wo Erlösung und Aufklärung, Orient und Okzident, miteinander verschmolzen. Das von beiden Strömen getränkte klassische Griechentum und vor allem das christliche Abendland verdanken dieser Verschmelzung ihre edle Fruchtbarkeit vor allen sonstigen Kulturen.
Das Wesentliche der Erlösungskultur ist die Offenbarung des Alleinwertes der gewissenbeherrschten Seele in der Welt. Alles übrige ist nichtig, das natürliche Güterverlangen ist Verblendung, Unglück, Sünde. In schroffer Paradoxie soll die Ablösung von allem natürlichen Streben dem widerspenstigen Menschenherzen zur zweiten höheren Natur werden; erst wenn die zweimal geborene Seele aller Lust abgeschworen und sich im aktiven Kampf mit sich selbst zum Verzicht durchgerungen hat, kann ihr, der zur Freiheit wiedergeborenen, an Stelle der unseligen Lust die aus Schmerzen erstandene Seligkeit, das einzige untrügliche, unsinnliche Gut zu eigen werden. Wie diese tiefsinnigste aller Lehren das innere und äußere Verhalten des einzelnen und alle gesellschaftlichen Beziehungen und Betätigungen umzuschmelzen unternahm, so hat sie auch mit unerhörter Kraft die Gottesvorstellungen umgeformt. Es konnte hier geschehen, daß mit der gesamten Schöpfung auch der Schöpfergott, mit der Natur auch das Naturgesetz ins Wesenlose versank und überhaupt nur das Gewissen und sein Gott, Atman-Brahman, aus der Nichtigkeit des Kosmos als einzig Wirkliches noch aufragte. Ja im Buddhismus blieb neben der kämpfenden Seele nur noch die Heilslehre des Meisters auf der Aktivseite; alles übrige, Götter- und Seelenwanderung einbeschlossen, gehört zu den abzustreifenden Fesseln. Die Mystik aller Zeiten und Zonen hat in ihren reinsten und tiefsten Vertretern die Selbsterlösung der Seele oder ihre Zwieeinsamkeit mit dem Gnadenlicht des Gewissensgottes zu einer solchen Ausschließlichkeit gesteigert, daß auch bei ihr alles übrige und so auch alle Probleme, die mit dem Naturgott zusammenhängen, nur einen Bestandteil der verworrenen Finsternisse bilden, durch welche die einsame Seele ihre Lichtbahn zur zeit- und raumlosen Seligkeit zieht.
War eine so entschlossene Haltung stets nur das Vorrecht Weniger,

so hat doch die von ihnen aufgestellte Forderung normative Geltung für die gesamte menschliche Gesellschaft erlangt. Ihre Predigt deckte die tiefste allgemeinmenschliche Wahrheit auf; wer ihr nicht völlig nachlebte, blieb sich dank der Offenbarung doch des Unvollkommenen seiner Haltung bewußt und hatte den Mangel an Seligkeit sich selber, das Böse in der Gesellschaft der mangelnden Durchführung der Gewissensreligion zuzuschreiben. Aber die Gesellschaft sorgte wenigstens dafür, die Heilswahrheit jedem Erdenbürger verkündigen zu lassen, und kümmerte sich mehr oder weniger energisch um die soteriologische Erziehung der Gemeinschaft.

Die große Tragik der Erlösungskulturen aber lag dort, wo die einseitige Wucht ihrer nach innen gerichteten Verkündigung, auf welcher ja ihre Größe beruhte, die Aufklärung vernachlässigte. Sie bereinigte den alten fundamentalen Irrtum der Verschmelzung von Gewissens- und Naturgott nur von der Seite des Gewissens, nicht der Natur aus.

So konnte alles Ältere, der Zauber wie die kultische Legalität, die Hoffnung auf jenseitige materielle Lust wie das wundertätige Eingreifen der Gottheit in das Naturgeschehen, innerhalb der Erlösungskulturen weiterwuchern. Ihrem Grundgedanken und ihren großen Genien war dies alles freilich wesensfremd; der ererbte Aberglaube berührte sie so wenig wie etwa die moderne Naturwissenschaft sie berührt haben würde. Aber nun war eben jener Aberglaube noch da, die Naturerkenntnis dagegen mußte erst geschaffen werden. Und somit konnte es geschehen, daß die Sekten, die dem Mystiker Laotse folgten, wieder in die wüste Zauberei zurückbogen; daß die Nachfolger und Wiederverkörperer des reinen Buddha in ihrem Kirchenstaat Gebetsmühlen mit Wasserkraft treiben lassen, und auch die zu erwartende Einführung des elektrischen Stroms dürfte ihre Physik der mechanischen Gebetswirkung noch nicht so bald erschüttern. So mußte es kommen, daß die „Statthalter" Christi sich verpflichtet fühlten, die Entdecker astronomischer Gesetze mit dem Ketzertod zu bedrohen, weil ihre Erkenntnisse von den naturwissenschaftlichen Kindermärchen der „geoffenbarten Bücher" abwichen, und daß in Fegefeuerangst, Sakramentshoffnungen, kultischer Legalität und Wundersucht der Massen allerlei heidnische Vorstellungen und Triebkräfte sich unter dem

sittlich-soteriologisch untadelhaften Mantel des Dogmas verstecken dürfen, deren erkenntnismäßige Beseitigung heute doch nicht mehr schwer und zugleich durch die Gewissenspflicht geboten wäre. Denn die Geschichte hat erwiesen, daß, wo immer die Erlösungspredigt der Epigonen nicht mehr den Mut zur ganzen erreichbaren Wahrheit aufbringt, den die Stifter im Rahmen ihrer Zeit besessen hatten, auch ihre erziehliche Wirkung erlahmt und die eingenisteten abergläubischen Vorstellungen und Naturtriebe durch die erborgte Scheinheiligkeit nur gefährlicher werden. Da gleichzeitig die Aufklärung trotz allem Widerstreben fortschreitet, wird durch die reaktionäre Haltung der Verwalter und Nutznießer der soteriologischen Verkündigung die Krisis der Heilswahrheit nur immer schwerer, da gewisse Aufklärer nun auch die Heilswahrheit selbst anzugreifen und über Bord zu werfen sich anmaßen, was ihnen bei einer reineren Haltung der Epigonen der soteriologischen Bewegung nicht so leicht gemacht würde. Es läßt sich freilich wohl verstehen, weshalb auch wohlmeinende Vertreter der organisierten Erlösungskultur jene verhängnisvolle Schwäche und Halbheit zeigen und die Reinhaltung der Gewissensoffenbarung vernachlässigen. Denn diese erfordert vom Menschen das schwerste, unerbittlichste Heldentum, dem nur wenige wirklich gewachsen sind. Um bei den Massen wenigstens etwas zu erreichen, muß man einerseits erziehlichen Zwang anwenden, was an sich schon eine Abweichung vom Prinzip, aber eine erklärliche und in gewissem Umfang zu rechtfertigende ist. Andererseits aber braucht man den freiwilligen Andrang der Massen, und den glaubt man in Zeiten, deren Glauben nicht mehr Berge versetzt, sondern mit durchschnittlichen Seelenkräften bei Hirten und Herden rechnet, nur dadurch den Kirchen zu erhalten, daß man den „Gläubigen" äußerliche Kriterien des Glaubens und der Rechtfertigung gewährt und zugleich duldet, daß sich eine materialistische *Do ut des*-Rechnung mit dem Göttlichen und der Gewissenswahrheit forterbe. Insbesondere ist es ja der Jenseitseudämonismus, der die Massen als äußerlich aktive Glieder der Beseligungsanstalten erhält, bevor der Zweifel am individuellen Fortleben in einer Vergeltungseinrichtung jenseits des Grabes sich regt. Ist es überhaupt ein Unglück, daß die Jenseitsspekulationen der naiveren „Gläubigen" sittlich fragwürdig sind und daß von Jahrhundert zu Jahrhundert der

altväterische Naturgott in seinem Kranz von Heiligen und Engeln in ein immer schieferes Verhältnis zur Naturwissenschaft gerät? Ist nicht vielleicht sogar ein etwaiger Irrtum über das Jenseits und seine sittlich ausgleichenden Belohnungen und Strafen erträglich als lindernder Trost für das Gerechtigkeitsgefühl und als erziehlicher Ansporn für eine sittlichere Lebensführung im Diesseits, welches als pädagogische Prüfungszeit aufgefaßt wird, deren Genüsse und Plagen an der ewigen Dauer des Jenseits gemessen an Bedeutung sich wohltätig verringern? Hat man nicht (so rechnet ausgesprochen oder unausgesprochen die menschenverächterische Lebensweisheit mancher zaghaften Erlösungs„beamten") die Wahl nur zwischen einem Helldunkel von Glauben und Aberglauben einerseits und einer haltlosen Verrohung der Massen andererseits, denen nun einmal die Kraft zur vollen sittlichen Autonomie nicht gegeben sei und die leicht von den gott- und gewissenlosen, materialistischen Volksverführern nur in noch schlimmere Abgründe gerissen würden? Die tiefsten und reinsten Geister der Menschheit hatten das neue Zeitalter heraufgeführt, indem sie das Wesen der Religion umwendeten; war diese auf den niederen Stufen eine Stütze im Kampf ums äußere Dasein gewesen, so hatte die Offenbarung der Erlösungswahrheit die Religion davon abgelöst und zur Stütze im Kampf um die Gestaltung des inneren Seins (im tiefsten Verstande) gemacht. Aber die „Nachfolger" dieser religiösen Genien duldeten in wohlmeinender Schwäche, daß die alte Rechnung weiterging oder wieder aufkam; die Rechnung, wonach Gott mit äußeren Dingen lohnt und straft, je nachdem der Mensch die inneren Gebote hält und auch das äußere Gebot, das die zu Macht und Pfründen gelangte Verwalterschar der göttlichen Lehren und Kräfte vorschreibt. Die Trennung von Natur- und Gewissensgott, so fürchten die kleingläubigen oder interessierten Diener am Wort, würde den Gewissensgott den Massen wertlos machen; dabei sehen sie nicht oder wollen nicht sehen, wie gerade die Vermischung mit dem Naturgott den Gewissensgott entwertet. Man drängte die religiöse Sphäre sophistisch von der Erkenntnisprüfung weg auf primitivere Stufen des Erkennens und beging diese Sünde am Heiligsten sogar noch mit dem Anspruch einer höheren sittlichen Beglaubigung. Man duldete ein „Glauben", das an manchen Punkten im Widerspruch zum Wissen und zur

Naturwissenschaft stand, und behauptete für das, was man zu glauben glaubte, womöglich höhere Gewißheit als für das Gewußte. (Und Grenzübergriffe der Naturwissenschaftler schienen dem Recht zu geben; die Irrtümer der einen Partei hielten die der Gegenseite am Leben).

Noch immer blicken sonach in der organisierten Erlösungskultur die Massen zu einem Himmel auf, den sie sich voller Geigen gehängt haben. Noch immer lösen sie das Hiobsproblem, indem sie es auf ein Jenseits abschieben, das zu kennen sie glauben. Noch immer erziehen Gängler der Menschheit, die sie vor dem schneidenden Luftzug der Aufklärung behüten möchten, neben wahren Frommen Heuchler, Unwissende und Empörer. Diese Tragik der Erlösungskulturen auf dem Weg von der großen Seele ihrer Schöpfer zu den kleinen ihrer Behüter bewies, daß sich die eine Hälfte der Wahrheit, die reine Gewissensgottheit der Erlösungsoffenbarung auf die Dauer niemals behaupten ließ, wenn man die andere Hälfte, das Naturerkennen, vernachlässigte und der vollen Aufklärung widerstrebte. Trotzdem ist für die tiefsten menschlichen Belange die Gewissensseite soviel wichtiger als die Naturseite, daß der unermeßliche Segen der Erlösungskulturen ihre menschlichen Unvollkommenheiten weit überwogen hat, zumal ja doch die poröse Wand zwischen Erlösungs- und Aufklärungskultur niemals so dicht verkittet werden konnte, wie es menschliche Beschränktheit oftmals angestrebt hat.

5. AUFKLÄRUNGSKULTUR

Die Aufklärung hat im Gegensatz zur Erlösungskultur das Problem des Göttlichen von der Naturseite her angegriffen. Sie hat zuerst im stürmischen Siegeslauf des griechichen Denkens, dann in langsamerer methodischer Arbeit des letzten Jahrtausends, oft erlahmend und gehemmt, aber immer wieder Stein auf Stein tragend ein Gebäude des Wissens aufgerichtet, dessen praktische Auswirkungen nach allen Seiten des menschlichen Daseins reichen, innerhalb der religiösen Sphäre aber die Entgeisterung und Entgötterung der Natur herbeiführten. Ja sogar ihre Entgottung. Hier aber beginnt nun ihre Tragik. Mit der Entgeisterung und Entgötterung der Natur tat die Aufklärung zugleich das Werk einer rechtverstandenen Erlösungskultur. Ein ungeheures Neues entstand, eine

Welt, in welcher der Aberglaube keinen Raum mehr vor der gewonnenen Erkenntnis fand. In dieser reinen Welt konnte erst das Reich des Gewissensgottes in ungetrübter Majestät errichtet werden. So besteht denn auch bei dieser gewaltigen Aufräumungsarbeit geschichtlich vielfach ein enges Bundesverhältnis zwischen den Sendboten der Erlösung und den Pionieren edler Aufklärung.

Wie aber, wenn nun Gott aus der Natur vollkommen verschwinden mußte? Die Entgottung des unbeseelten Naturgeschehens bedeutete noch immer nur eine Kräftigung des Gottes im Gewissen. Wenn vom Naturgott hinsichtlich des chemisch-physikalischen Weltablaufes nichts übrig blieb als die weder zu beweisende noch zu bestreitende Möglichkeit eines anfänglichen Weltbaumeisters, der sich irgendwelcher Eingriffe in das einmal aufgestellte Naturgesetz enthält, und wenn also das gesamte unbeseelte Weltgeschehen sich als gesetzmäßiger Ablauf stofflicher Bewegungen herausstellte, so griff eine solche Erkenntnis mit nichten in die Sphäre des Gewissens ein. Es schnitt nur gefährliche Irrwege ab, Wunderglauben, Magie und Jenseitseudämonie. Ganz anders aber, wo sich die Aufklärung erkühnte, zu leugnen, daß im beseelten Geschehen neben dem allgemeinen Naturgesetz, an das alles stoffliche Geschehen gebunden ist, noch ein weiteres immaterielles Prinzip tätig sei. Wenn die Aufklärung behauptete, daß auch das beseelte Geschehen sich ausschließlich aus dem chemisch-physikalischen Gesetz herschriebe, so hörte sie auf, Aufklärung zu sein (denn bewiesen hat sie diese Alleinherrschaft der chemisch-physikalischen Gesetze niemals, wie die heutige Biologie anerkennt), sondern sie wurde selbst zum unkritischen Dogma, und mit diesem Abfall von ihrem innersten Wesensgrund, dem unbestechlichen methodischen Denken, fiel sie auch sogleich dem trübsinnigsten aller Dogmen anheim, das außer Atombewegung nichts Wirkliches in der Welt anerkennen will. Begierig griff (zum Teil aus den im vorigen Abschnitt angedeuteten Gründen, aber auch aus noch brutaleren) die Halbbildung und die rohe Ichsucht nach diesem Dogma, in das sich die Aufklärung verfälscht hatte, und so wurden die Irrlehrer des Materialismus im Namen der von ihnen geschändeten Aufklärung zu Bannerträgern großer Zeitbewegungen. Verglichen mit ihnen konnte selbst die verkümmertste Gestalt der organisierten Er-

lösungskultur noch reich und wohltätig erscheinen, und so geriet die Menschheit zwischen Skylla und Charybdis einer getrübten Erlösungs- und einer verfälschten Aufklärungskultur. Die Rettung aus diesem menschlichen Irrsal lag und liegt bei dem Bunde reiner Erlösungsoffenbarung und reiner Aufklärungserkenntnis. Daß die Menschheit in diesem Kampf noch so schwer zu ringen hat, gibt dem Historiker nicht das Recht zu prophezeien, was sich etwa in Zukunft gestalten werde, wohl aber die begründete Einsicht, daß die Weltgeschichte noch nicht „fertig" ist. Er kann und darf hier keine Schlußbilanz ziehen, sondern muß sich als lebender Mensch in Reih und Glied seiner Zeit stellen. Zurückblickend aber muß er zur Frage des Verhältnisses von Natur- und Gewissensgott feststellen, daß sich die Klärung, wenn auch langsam und unter Rückschlägen, fortsetzt. Der Gott im Gewissen war die Uroffenbarung schon der ältesten Menschheit, die wir kennen, und er bleibt der ruhende Pol der Geistesgeschichte. Zwei große Abfälle von ihm sind zu verzeichnen, in der Tiefkultur und in der Afteraufklärung des Materialismus. Die Folgen dieser Verdunkelung waren beidemal, daß die Gewissensstimme, deren Erweckung die Menschheit emporhebt, übertäubt wurde und die geistige Welt der Menschheit, ja auch die verhältnismäßige Erträglichkeit der menschlichen Gesellschaft, schweren Schaden litt. Seitdem aber die Offenbarung der Erlösungskultur die Uroffenbarung des Gewissens gestärkt und geklärt hatte, ist diese wichtigste aller Wahrheiten so klar und gewaltig verkündet, daß sie trotz der verschiedenen vorhandenen Trübungsquellen nicht wieder aus dem Bewußtsein der davon erfaßten Glieder der Menschheit verdrängt werden konnte. Der im Gewissen wurzelnde Gottesbegriff leidet unter mangelnder Einsicht, unter faulen Praktiken, die auf dem Weg zur Erlösung nach der Lust schielen, unter sophistisch verfälschter Aufklärung. Das Wirkungsreich des Naturgottes ist von der Aufklärung immer mehr verkleinert worden, und in der Beseitigung der abergläubischen Wirkungssphären des Göttlichen hat sie wenigstens theoretisch einen optimalen Endzustand so ziemlich erreicht. Dabei wird dem in die Welt hereinwirkenden Göttlichen die entscheidende Sphäre auch heute durch eine kritische und verantwortungsbewußte Aufklärung nicht bestritten: sein Wirken nämlich innerhalb des beseelten Weltgeschehens. Allerdings ist die heutige

Wissenschaft weit davon entfernt, endgültige Angaben zu machen; aber sie läßt hier dem Glauben und Ahnen wie den Möglichkeiten künftigen Erkennens ein weites, das für die Erlösungswahrheit einzig erforderliche Feld vollkommen frei. Sie verwehrt jedem Naturgott oder Naturgeist Eingriffe in die Gesetze des unbeseelten Geschehens und nennt einen Gott, der sich hierzwischen herumtreibt, einen Götzen. Damit räumt sie mehr hinweg, als die menschliche Befangenheit mancher Verwalter der organisierten Erlösungskultur heute schon zugeben mag, von den bedauernswerten Korybanten der Theosophie und ähnlichen (scheinbar unsterblichen) Unfugs ganz zu schweigen. Doch das sind Kämpfe, die nur in unserer noch so jungen Kulturwelt Aufsehen machen; ihr endgültiger Ausgang dürfte schon heute entschieden und nur eine Frage der Zeit sein. Die Verkündigung der Erlösungskultur hat von dem Sieg der Aufklärung nichts zu fürchten und vieles zu hoffen. Denn unter dem unreinen und irrigen Verkoppeln von Gewissens- und Naturgott, das der Erfahrung und der Erkenntnis widerspricht, leidet das Gewissen noch mehr wie die Wissenschaft. Die Aufklärung beseitigte endgültig die gewähnte Entsprechung zwischen dem chemisch-physikalisch bedingten Naturgeschehen und den Forderungen des Gewissens. Weder im Naturgeschehen des Diesseits, wie die Urkultur annahm, noch in einem zeitlichen Jenseits, das die Erfahrung nicht kennt, ließ die Aufklärung die Lösung der Hiobfrage zu. Um so dringlicher aber mußte gerade die Aufklärung auf die Sphäre des beseelten Geschehens hindeuten als auf diejenige Arena, in welcher das schöpferische Handeln aus dem Gewissen sich zu objektivieren vermag, auf Fichtes versinnlichtes Substrat der Pflicht, Schillers Versöhnung von Freiheit und Natur in geistiger Schöpfertätigkeit, Hegels Welt als Selbstentwicklung des Geistes, — auf das zeitlose autonome Wertreich des Geistes, in dem sich der Gegensatz von Seele und Schicksal löst. Der deutsche Idealismus der klassischen Zeit hat trotz seiner Zeitgebundenheit ein hohes, bisher vielleicht das höchste Theorem der Verbindung von Geist und Natur aufgestellt, er hat die Grundanschauungen der Erlösung und der Aufklärung vermählt, und seine Keime sind in die Zukunft gestreut. Auch die verstandeshelle Religiosität des 18. Jahrhunderts, an welcher man heute meist Dürre bemängelt, hat für ihre Zeit und für die kommende

feste Grundlagen für die Lösung der Gewissensfrage gelegt. Die heutige Wissenschaft läßt dem Glauben vollen Spielraum, der Gott in der Geschichte findet, und im Nachaußenwirken der verantwortungsbewußten Seele, im kategorischen Imperativ aller Zeitalter Meilensteine einer schöpferischen Offenbarung erkennt und eine zeitüberlegene Lenkung der menschlichen Entwicklung verehrt.
Die Urkultur hatte sittliche Gerechtigkeit im materiellen Diesseits gesucht, indem sie den Naturgott januskópfig die Gerichtsurteile des Gewissensgottes in der Außenwelt vollziehen ließ. In der Hochkultur wurde der sittliche Ausgleich in ein Leben nach dem Tod verlegt. Der Idealismus als Verschmelzung von Erlösung und Aufklärung findet die Gerechtigkeit wieder im Diesseits, aber nicht im materiellen Geschehen, sondern individuell genommen in den Zuständen der Seele, deren Seligkeitsgrade ihrer sittlich betätigten Freiheit entsprechen. Insoweit ist der Idealismus der Erbe der Mystik; zugleich aber geht er über das individuelle seelische Geschehen hinaus; er kennt eine „Gemeinschaft der Heiligen", denn das geistige Reich der Kultur erbaut sich aus der schöpferischen Freiheit der Seelen in ihren Werken, die in die Natur hineingesetzt werden. Unabhängig von materiellem Geschehen ist das Glück der Seele eignem Maßstab unterstellt; aber die Außenwelt, die Geschichte ist der Kampfplatz, auf welchem der Geist seiner göttlichen Sendung gemäß das Reich des Geistigen baut, das stofflich niemals endgültig gesichert und nur im Werden und Streben stets wirklich und wirkend ist.
Die bisherige Verkündigung des hier umrissenen Idealismus als der reinsten Verbindung von Erlösungs- und Aufklärungskultur hat zur Begründung eines entschiedenen neuen Kulturzeitalters nicht ausgereicht. Vor allem fehlt ihr noch die Anziehungskraft auf die Massen, vergleichbar den Kirchen oder dem Materialismus. Das Profil der idealistischen Kultur ist in sich selbst noch nicht fertig ausgearbeitet; ihre aufklärerische Zeitform betont zu wenig ihre Verwurzelung in der Mystik, und sie grenzt ihre streng dualistische Überzeugung vom Gesetz des Geistes, das unableitbar ist von dem Naturgesetz, nicht scharf genug ab gegen utilitaristische Vergröberung der geistigen Zielsetzung oder gegen pantheistische Verschwommenheit, welche Natur und Gewissen, die endlich sauber getrennten, immer wieder durcheinander wirrt. Jene dem Wahn

entgegenkommende organisierte Erlösungskultur und jener pseudoaufklärerische Materialismus stehen sich wie zwei Ringer gegenüber, die ohne Entscheidung endlos kämpfen, denn die Schwächen, die Irrtümer des einen Teils halten die Halbwahrheiten des anderen am Leben, solange sich keine die gesamte Kultur ergreifende neue Vollwahrheit durchsetzt. Die Zerrissenheit unserer Weltanschauung beruht auf diesem noch ungelösten Neben- und Durcheinander von drei Typen: die tiefe, aber aufklärungsfeindliche mittelalterliche Erlösungskultur mit ihren Übergriffen des Pseudogöttlichen in die Natur; die erlösungsfremde Naturbeherrschungskultur einer materialistischen Moderne mit ihren Übergriffen des Pseudowissenschaftlichen in das Gewissen; und endlich eine in einzelnen mächtige Kultur des Idealismus, die zu einer durchgreifenden Umgestaltung der Gesellschaft nicht stark genug ist. Dieser dritte Typus würde, wenn die Entwicklung mit dem Heute abschlösse, nur ein Treppenwitz der Weltgeschichte sein, das Mittelalter eine schöne Ruine und die Moderne ein wüster Bauplatz. Indes wird sich der Historiker davor hüten, die eigene Zeit für einen Abschluß zu halten; sie könnte auch das bloße Vorgeplänkel künftiger Entscheidungen sein.

ZUM GANG DER EUROPÄISCHEN FRÖMMIGKEIT

Von Alfred Giesecke.

Wollen wir einen tieferen Einblick in die Entfaltung des religiösen Lebens im europäischen Kulturkreis in den nachchristlichen Jahrhunderten gewinnen, so ist zunächst eine Verständigung darüber notwendig, was Religion ihrem Wesen und ihren wichtigsten Erscheinungsformen nach ist.

Urelement aller Religion ist der dem Menschen innewohnende Drang, aber auch die Fähigkeit, sein Bewußtsein über den irdischen Lebenskreis hinaus zu erweitern durch die Vorstellung von einer den irdischen Gewalten übergeordneten Macht und dessen Schranken durch die Verbindung mit ihr zu überwinden.

Ziel und Inhalt dieses Strebens sind unendlich verschieden. Zunächst wird die äußere Hilfe dieser Macht in den irdischen Nöten gesucht — das ist auch heute noch lebendige Frömmigkeit, die sich z. B. innerhalb der katholischen Kirche in Bittgängen, Wallfahrten, der Darbringung von Votivbildern bekundet.

Wie auch sonst in dem religiösen Leben erfolgt eine Umkehrung, aus der Erfahrung heraus, daß jene Macht nicht immer hilft — nicht weil sie nicht helfen kann (denn dann wäre sie ja nicht mehr jene Allem übergeordnete Macht), sondern weil sie nicht helfen will. So fordert sie Unterwerfung unter ihren Willen. Das heißt aber Unterwerfung auch unter die von ihr beschlossenen irdischen Nöte. So kann und muß innere Hilfe gegen diese von ihr erbeten werden, Kraft zu ihrer inneren Überwindung.

In diesem Prozeß wird, was zunächst Mittel zum Zweck ist, das Suchen der Verbindung, der Gemeinschaft mit jener Macht immer mehr Selbstzweck, eigentlicher Inhalt des religiösen Lebens. Gott erscheint immer mehr als die die Einheit des Lebens gewährende, aber auch fordernde Macht. Die dem Leben innewohnenden Span-

nungen werden als Störungen dieser Gemeinschaft, als innere Nöte der Seele empfunden — und gegen sie wird wiederum göttliche Hilfe gesucht. Hier beginnen die Probleme, deren Lösung Inhalt der Religion auf ihrer höchsten Stufe ist.

Schon vorher aber wird über die Hilfe in einzelnen Nöten des Lebens hinaus, für dieses als Ganzes Überwindung der Schranken des irdischen Daseins, Hilfe vor allem gegen die härteste, es eben an sich bedrohende Not gesucht — den Tod. Jene Macht soll die Fortsetzung des irdischen Lebens über den Tod hinaus sichern, die das Widerstreben gegen die völlige Vernichtung des Daseins als dringendstes Anliegen, mancherlei Erfahrung als möglich erscheinen läßt. Auch hier erfolgt eine Umkehrung: der Glaube an ein ewiges Leben läßt dieses Leben als Vorbereitung für jenes ewigen Wert gewinnen, wie an die Stelle der äußeren Hilfe in irdischen Nöten die innere, die Kraft, sie zu überwinden, tritt. Bis endlich sein ewiger Wert in sich durch die innere Verknüpfung mit dem Leben des All gesichert erscheint, das Gefühl aber der Schwierigkeit, diese Verbindung dauernd zu erhalten, die gleichen Probleme stellt wie die der Überwindung der Spannungen des Lebens.

So sind die beiden großen Anliegen, die der Mensch an die Religion auf der höchsten Stufe hat: Verknüpfung seines irdischen beschränkten Daseins mit dem Ewigen, Hilfe in den Spannungen des Lebens. In beiden kann ihm auch auf der höchsten Stufe geistigen Lebens nichts anderes helfen — keine diesseitige rationale Lösung ist möglich, es bleibt nur die transzendentale, irrationale — der religiöse Glaube, mag er wie auch immer gestaltet sein.

Alles, was wir von Lebensäußerungen der Religion kennen, ist Ausgestaltung dieser Grundlinien, in denen bald diese, bald jene betont wird und die in ihren Bildern und Symbolen — denn Religion kann, sobald sie Form gewinnen will, nur in Bildern und Symbolen sprechen — durch das Geistesleben ihrer Schöpfer und ihrer Zeit bedingt sind.

Zunächst sucht der religiöse Glaube das Erlebnis selbst zu fassen. Denn das religiöse Grundgefühl der Verbindung mit jener überirdischen Macht ist in seiner elementaren Reinheit für den Durchschnittsmenschen auch auf relativer Höhe geistiger Kultur nicht faßbar. Der Mensch sucht sich darum zunächst dieses Verhältnis selbst zu veranschaulichen. Bald überwiegt dabei die Vorstellung von

der überlegenen Größe jener Macht, der Geringheit des eigenen Ich ihr gegenüber, sich steigernd bis zum Gefühl der völligen Gottesferne, der Verzweiflung, eine Verbindung mit ihr finden zu können, bis zum Gefühl der Zernichtung des Ich durch die übergewaltige Größe jener Macht. Dabei sucht der religiöse Glaube das Gefühl dieses Verhältnisses zu motivieren. Gott zürnt — weil der Mensch gefehlt hat, sei es rein kultisch, sei es ethisch, weil er gesündigt — oder gesteigert, weil er überhaupt von Gott geschieden, von Natur gottlos, gottwidrig, sündig ist. Auf der anderen Seite steht das Gefühl der Gottesverwandtschaft der Seele, der Drang, die Gottesnähe zu gewinnen, zu innigster Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, ebenfalls gesteigert bis zur völligen Aufgabe des eigenen Daseins in dieser Vereinigung.

Des weiteren sucht der religiöse Glaube aus dem religiösen Grundgefühl heraus in beiden Fällen die Gemeinschaft mit Gott zu gewinnen — das Trennende zu überwinden oder aber sie so eng und innig als möglich zu gestalten, um seiner Hilfe sich zu versichern oder in der Gemeinschaft mit ihm Ruhe für die Seele zu finden. Gott läßt sich durch Zauber oder Opfer, auch durch besondere Leistungen, die bis zur Selbstpeinigung gesteigert werden können, gewinnen — sein Zorn läßt sich dadurch besänftigen. Auf höherer geistiger Stufe läßt er sich erbitten.

Gefühlsmäßiges Erleben der Einheit mit Gott ist dann das Ziel der Mystik, die immer wieder im religiösen Leben auftritt. Hier will der Mensch sie nicht in gedanklicher Arbeit oder mit irgendwelchen Leistungen äußerlicher oder seelischer Art erringen, sondern, alles Irdische von sich werfend, will die Seele in den Schoß der Gottheit fliegen: Stärke und Schwäche der Mystik sind darin beschlossen. Sie gibt das Gefühl der Einheit mit Gott am unmittelbarsten — aber sie artet, wenn das, was besonders begnadete Menschen im Flug erringen können, von schwächeren Seelen nachzuahmen versucht wird, in leeres Getändel aus. Das gilt namentlich dann, wenn das Erleben der Gemeinschaft mit Gott, das ja auch die Mystik in die verschiedensten Vorstellungsformen kleiden muß, als Liebesgemeinschaft mit dem Göttlichen erlebt wird, wie dies auch in der christlichen Mystik und noch im Pietismus geschieht.

Endlich sucht der religiöse Glaube eine Vorstellung von der göttlichen Macht zu gewinnen, die, zunächst ganz unbestimmt gefaßt,

sich zu immer greifbareren Formen verdichtet, um dann wieder zu rein gedanklichen vergeistigt zu werden. Für sie gilt, wie für alle religiösen Formungen, daß sie nur Bild, nur Gleichnis sind, bestimmt durch die Art des Gefühls, wie das Verhältnis zu dem Ewigen empfunden wird, ausgestaltet unter dem Einfluß der irdischen, namentlich auch der staatlichen Verhältnisse.
So ist Religion im innersten Kern ein Verhalten der Seele, ein Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem Ewigen, wie etwa die „Schöne Seele" Goethes die Erhörung des Gebetes um Glauben beschreibt als „einen Zug, der die Seele nach dem Kreuze hinbringt, an dem Jesus einst erblaßte — ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsere Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen, das vermutlich viel wesentlicher und wahrhaftiger ist, als wir vermuten. So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblicke wußte ich, was Glaube war." Alles um diesen innersten, nur fühlbaren, unsichtbaren und unbeschreibbaren Kern herum Wahrnehmbare kann und will nur Versuch sein, das im Grunde Unfaßbare faßlich zu machen, sich seiner bewußt zu werden, es anderen deutlich zu machen. Je stärker, tiefer, seiner selbst gewiß es ist, desto weniger bedarf es der Fassung in äußeren Vorgängen oder äußerlichen Vorstellungen. Je weniger eine Religion durch solche, je unmittelbarer gleichnismäßig und bildhaft — was ja ganz nicht vermeidbar ist — sie jenes innerste religiöse Gefühl anzuregen, zu entzünden weiß, desto feiner, reiner und höher ist sie, desto höhere Anforderungen stellt sie freilich auch an ihre Jünger. Umgekehrt läuft eine Religion Gefahr, nicht mehr wirksam zu sein, wenn, was Mittel war, um jenes Zentrum zum Schwingen zu bringen, zur leeren Zeremonie, zum unverstandenen Dogma wird und die Seele selbst kalt und stumm bleibt. Aber auch in gedanklichen Spekulationen kann jenes Gefühl erstarren, wenn es nicht mehr in seinem eigentlichen Sinne lebendig empfunden, das Thema über dem Spiel der Variationen vergessen wird.
Den hiernach an Tiefe und Reinheit einer Religion zu stellenden höchsten Ansprüchen dürfte wohl keine andere in dem Maße entsprechen, wie die für die europäische Frömmigkeit grundlegende, die Jesus von Nazareth gelehrt und gelebt hat, soweit wir ein Bild davon aus der Überlieferung zu gewinnen vermögen. Sie ist von allem

äußeren Beiwerk frei, aber auch von aller unnötigen gedanklichen Spekulation und hat ganz unmittelbar das Ziel im Auge, die Seele zu der Gemeinschaft mit dem Ewigen zu führen. Jesus spricht von jener ewigen Macht, von Gott nur als vom „Vater", um ein Verhältnis zum Ewigen anzuzeigen, das ihm in dem Gefühl des Vertrauens, der Dankbarkeit und der Verantwortung gegenübersteht, und das Jesus zusammenfassend mit Liebe bezeichnet. Das Wesen dieses Gegen-standes (im eigentlichsten Sinne) gläubiger Liebe kann darum selbst nur Liebe sein, kann nur das Beste des Menschen wollen, auch wenn es anders scheint. So ist hierin die fundamentale Erkenntnis alles höheren religiösen Verhaltens ausgesprochen, die allein die Lösung der Frage nach Sinn und Wert der Welt und des Lebens geben, sie als Ganzes bejahen lassen kann, auch wenn vom einzelnen schwere, ja das höchste Opfer, das des Lebens, verlangt werden — wie von Jesus selbst, der diesen Glauben in Gethsemane bewährt. Dies Gefühl der Einheit mit Gott kann die Seele aus eigener Kraft gewinnen — sie kann Gott lieben und so zu ihm kommen, es bedarf dazu keines Mittlers und keines Mittels, keiner Formen und Formeln. Nur durch eines — das ist der Sinn des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe — kann es, dadurch aber auch wirklich gesichert werden: wenn die Seele sich selbst eben mit dieser göttlichen Liebe erfüllt, sie wie Gott dem Menschen, so ihrerseits dem Mitmenschen gegenüber bekundet. Die eben in dieser Liebe vollzogene Überwindung der irdischen Bindungen, die damit gewonnene Lösung der Seele von ihnen, die Sicherung ihres Friedens gibt die Gewähr dafür, daß dieses Tun die Gemeinschaft mit Gott sichert als dem über allem Irdischen Stehenden. In dieser Religion der Liebe und der Tat hat die Seele ein Mittel — und sie bedarf eines solchen Mittels in jeder Religion —, sich der Gemeinschaft mit Gott immer erneut gewiß zu werden, das nie sich erschöpft. Keine Formel, keine Zeremonie kann so nachdrücklich das Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem ewigen Urgrund der Seele und alles Seins immer wieder erneuern. Und andererseits fehlt in ihr völlig die Gefahr des mystischen Sichverlierens der Seele an Gott: sie behält ihre Selbständigkeit und ihren Wert, ja sie gewinnt und mehrt sie, indem sie sich in diese Gott und die Menschen umschließende Liebesgemeinschaft einordnet. Die die Seele mit dem Leben verknüpfenden Bande aber werden nicht zerrissen, sie wer-

den nur aus Ketten zu Fäden verwandelt, die die göttliche Kraft der Seele mit dem Irdischen verbinden, damit sie sich hier auswirken und so sich ihrer selbst bewußt werden kann — wie es etwa von katholischer Seite her so gefaßt worden ist: „Wenn ich nur das hätte und das wäre, was ich meine Seele nenne, und wollte es sichtbar machen, so fände ich wohl kein anderes Mittel, als daß ich den Leib bildete, wie Gott ihn mir gebildet, und daß ich ihm Raum gäbe, um sich zu bewegen und das Lebendige in der Seele zu bekunden, und Zeit, um das eigentlichste Wesen der Seele als Werden, Wachsen, Entwickeln, Entfalten, Reifen von Kraft zu Kraft, von Schönheit zu Schönheit, von Seligkeit zu Seligkeit mitteilbar zu machen. Weder Sprache, noch Schrift, noch Bild würde genügen; nur das volle Menschenleben ist von allen denkbaren und wirklichen Dingen dieser Welt geeignet, ein Ausdruck der Seele zu sein.“ (Jos. Wittig, Das Alter der Kirche.)
Das Irdische bleibt aber — damit erledigen sich alle Fragen und Forderungen, die man an Jesus als sozialen Reformator gestellt hat — nur Stoff für die Betätigung der Seele, damit sie an ihm ihre Kraft erprobt, ihre Flügel weitet: was im Irdischen dadurch erreicht wird, ist, abgesehen davon daß auch in anderen Seelen die Liebesflamme entzündet wird, bedeutungslos.
(Auf das Verhältnis dessen, was hier als Religion Jesus' erscheint, zu dem Eschatologischen in der Überlieferung von ihm und über ihn, kann hier nicht näher eingegangen werden. Eines ist sicher: dieses enthält nicht ein originales Moment, wird vielmehr von anderen eschatologischen Äußerungen der Zeit, an Kraft der Darstellung weit übertroffen. Hingegen ist die Religion der Tat, der Liebe, die hier umrissen ist, die durchaus selbständige Schöpfung eines religiösen Genius, von ihm nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt, die original im eigentlichsten Sinne des Wortes ist. Es kann nach allen Grundsätzen geschichtlicher Kritik nicht zweifelhaft sein, was das Ursprüngliche in der Überlieferung — vielleicht in der Persönlichkeit Jesus' selbst ist. Eben weil dieses nicht unmittelbar fortgewirkt hat, kann es nicht irgendwie nachträglich „erfunden“, sondern muß „echt“ sein.)
Es ist begreiflich, daß diese Religion kein Verständnis finden, kein Leben gewinnen konnte, so tief offenbar der Eindruck war, den Jesus selbst, weil er sie lebte, auf seine Jünger gemacht hat.

Die „christliche“, von Paulus begründete Religion geht ganz andere Wege. Grundlegend für sie ist im Gegensatz zu dem die Religion Jesus' beherrschenden Gefühl der Gottesnähe, dem Glauben an die Kraft der Seele, zu Gott zu kommen, das Gefühl der Gottesferne, des Sündenbewußtseins, des Unvermögens der Seele, aus eigener Kraft es zu überwinden, und nicht zuletzt des dem Tode Verfallenseins. Überwunden wird es, die Befreiung von der Sündenschuld, die Gottesnähe, die Zuversicht des ewigen Lebens gewonnen durch den Glauben an die erlösende Wirkung von Christi Tod. Damit steht die paulinische Religion inmitten der Religionen ihrer Zeit, steht vor allem unmittelbar neben den hellenistischen Mysterienreligionen. Deren Mittelpunkt ist die Sorge um das Schicksal der Seele nach dem Tode. Sie ist allein geblieben von den irdischen Sorgen, in denen göttliche Hilfe gesucht wird. Und zwar wird diese Hilfe gefunden in dem Glauben an einen göttlichen Erlöser oder Mittler, der selbst den Tod überwunden hat und dem, der an ihn, an diese Wirkung seines Todes glaubt, das ewige Leben sichert — wie es im Heilsspruch des Attispriesters heißt: „Getrost ihr Mysten, weil der Gott das Heil gewann, wird auch für uns einst Heil aus Todesnot.“

Auch die paulinische Religion sucht, wie die Mysterienreligionen, Sicherung vor der Vernichtung des Ich durch den Tod. Aber sie erhebt sich darüber hinaus, indem sie vor allem Befreiung von den inneren Nöten der Seele sucht, von den sie bedrängenden Spannungen des Lebens. Indem sie dieses Gefühl als Sündhaftigkeit der Seele empfindet, den Tod als der Sünde Sold auffaßt, den Grund der Verflechtung der Seele in die irdische Vergänglichkeit in ihrer Sündhaftigkeit sieht, verbindet sie die beiden wesentlichsten Momente, für die der Mensch auf dieser höchsten Stufe religiösen Lebens Hilfe im Glauben, bei Gott sucht. Und wie in den Mysterienreligionen bringt Rettung der Glaube an den Sieg über den Tod, den der Mittler, Erlöser, hier Christus, errungen, aber (und das ist das Neue) nicht nur durch diesen Sieg, sondern auch durch diesen Tod als Opfer-, Sühnetod selbst.

Das also, was der paulinischen Religion gegenüber den Mysterienreligionen eigen ist, ist ihre ethische Vertiefung. In den Mysterienreligionen ist so weder das Gefühl der Gottesferne, noch die Gewinnung der Gottesnähe an die Erfüllung irgendwelcher innerlicher

Forderungen oder Voraussetzungen geknüpft. Das Bedürfnis, die Gemeinschaft mit Gott in der Einheit des Lebens gesichert, durch irdische Einflüsse nicht gestört zu sehen, wird nur unklar empfunden als kultische Reinheit und kultische Unreinheit, wenn der Glaube auch in der Wiedergewinnung jener durch büßendes Tun eine ethische Färbung gewinnt und das Streben, das Leben als Ganzes in einen ewigen Zusammenhang zu bringen, in der Verbindung der der Sicherung des ewigen Lebens dienenden Mysterien mit astrologischem Glauben in Erscheinung tritt.

Aber es fehlt jede ethische Vertiefung der Erfüllung vor allem des Hauptanliegens, der Gewinnung des ewigen Lebens. Diese Vertiefung gewinnt Paulus vom Judentum her.

Im Judentum tritt uns eine ganz besondere Form der Religiosität entgegen. Das Fundamentale für sie ist, daß bei Gott Schutz gesucht wird gegen die Störungen des Gemeinschaftslebens durch den einzelnen. Auch sonst treten zwar Gesetze zur Regelung des Gemeinschaftslebens unter göttlichen Schutz. Das Besondere aber ist hier, daß der Schöpfer der mosaischen Religion in genialer Tat Gott die Überwindung der die Gemeinschaft störenden egoistischen Triebe von dem einzelnen als Gottesdienst im eigentlichen Sinn, als Mittel, die Gemeinschaft mit Gott zu gewinnen, fordern läßt. Damit wird diese von einer inneren Leistung des Menschen abhängig gemacht, ethisch begründet. Neben die Religion des Glaubens und die der Mystik tritt die Religion der Tat. Gott stellt hier zuerst Forderungen an die Seele. Und damit ist der Grund gelegt für die weitere seelische Vertiefung der Religion. Die Seele kann und muß sich die Gottesgemeinschaft eben durch Erfüllung seiner Gebote erringen. So wird sie des innerlichen Wesens dieser Gemeinschaft gewiß, sie wird ihr zum köstlichsten Besitz, ihre Störung zum schwersten Verlust, zum tiefsten Schmerz.

Von hier aus entwickelt sich dann das persönliche Verhältnis des einzelnen zu Gott, die Selbständigkeit und Innerlichkeit der Religion, als nur das Verhältnis der Seele zu Gott und nichts anderes in sich beschließend, wie sie in der Frömmigkeit der Psalmen und Propheten uns entgegentritt.

Freilich zeigt sich hier schon, daß eine solche innerlich fundierte Religion keine Volksreligion, wenigstens auf dieser Stufe des Seelenlebens, sein kann. Weil das Bewußtsein der inneren Bedeutung der

hier geforderten Leistung verloren geht, die äußere Erfüllung der Gebote aber als die Gemeinschaft mit Gott sichernd nicht mehr empfunden wird, entwickelt der Pharisäismus, an dem religiösen Prinzip festhaltend, aber die Forderung veräußerlichend und zugleich steigernd, ein System minutiösester Regelung des Verhaltens im täglichen Leben, dessen Erfüllung die Gottwohlgefälligkeit erringen, das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott geben soll. Im Gegensatz zu dieser veräußerlichenden Übersteigerung des Gesetzes hat Jesus wirklich es erfüllt, indem er in dem Gebot der Nächstenliebe seinen innerlichsten Sinn herausstellte. Auch Jesus fordert Überwindung der selbstischen, das von Gott gesicherte Gemeinschaftsleben störenden Regungen, aber nicht mehr als blind zu leistenden Gehorsam, sondern als bewußte Einordnung aus freier Entschließung in den das Gottesreich durchdringenden, von dem Vater ausgehenden Liebesstrom. Und die Erfüllung der Gebote sichert nicht mehr den Frieden der Gemeinschaft, sondern den Frieden der Seele. Nicht mehr, um den anderen kein Unrecht zu tun, soll der Mensch nicht sündigen, sondern damit er seine Seele mit der göttlichen Liebe erfüllt und ihr so den Gottesfrieden sichert. Das „Du sollst nicht stehlen“ wandelt sich in das Gebot: „Gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen!“ Nicht, weil einer dem anderen nichts nehmen, sondern weil der Mensch seine Seele nicht an den Mammon hängen soll, soll er so tun. Und noch im Bericht des Evangeliums tritt uns das unerhört Neue dieser Forderung entgegen, das wir nicht mehr empfinden: „Da das seine Jünger hörten, entsetzten sie sich sehr.“

So fordert Jesus weniger und doch auch wieder unendlich viel mehr als das „Gesetz“ in pharisäischer Gestalt: keine äußere Erfüllung von Geboten dem Buchstaben nach, sondern innere Einstellung der Seele auf die Gottesgemeinschaft, Überwindung der Spannungen des Lebens täglich und stündlich als nie vollendete Leistung der Seele, um damit Teil an der göttlichen Liebesgemeinschaft zu gewinnen.

Auch Paulus empfindet die Unmöglichkeit, auf dem Wege der Buchstabengesetzlichkeit zu Gott zu kommen. Er ist durchdrungen wie Jesus von dem Verantwortlichkeitsgefühl des Menschen für seine Seele. Das verbindet ihn innerlich mit Jesus. Aber er kann sich nicht aufschwingen zu dem Glauben, daß der Seele die Kraft innewohne, in der Liebe den Weg zu Gott zu finden, den Jesus ihr

gewiesen, den Bahnen der in den Psalmen und von den Propheten gefundenen Frömmigkeit folgend. Paulus verzweifelt vom pharisäischen Standpunkt der Werkgerechtigkeit aus daran, daß der Mensch aus eigener Kraft der Seele selig werden, das Bewußtsein der Gottverbundenheit erringen, es im Leben aufrechterhalten kann. Wenn aber so in diesem Leben selbst nicht mehr die Verbindung mit dem Ewigen gefunden werden kann, so erhebt sich sofort das Problem der Begrenzung dieses Lebens, das weder für das Judentum noch für die Religion der Bergpredigt (um so einmal den innersten Kern der Frömmigkeit Jesu zu bezeichnen) besteht. Wir spüren noch, wie Paulus von dieser für ihn als Juden ganz neuen Frage gepackt wird und wie sich für ihn unmittelbar daraus die Verbindung von Sünde und Tod ergibt, sowohl in dem Problem, wie in dessen Lösung: wie der Tod durch die Sünde bedingt ist, bringt die Lösung von dem Fluch der Sünde auch Befreiung von den Banden des Todes. So sucht er naturgemäß die Lösung auf dem von den Mysterienreligionen beschrittenen Wege, in dem Glauben an die von Sünde und Tod zugleich erlösende Tat Christi — wobei dahingestellt bleiben kann, wie weit er bewußt dem Glauben der Mysterien folgte oder was auf gleichem Untergrunde seelischen Lebens selbständig in ihm entstanden ist. Entscheidend für Paulus' Religion ist die sittliche Forderung. Auch in der Gestalt des Erlösers kommt das zum Ausdruck. Jesus Christus kann der Erlöser sein, weil er der Reine, Sündenlose gewesen ist. Darin liegt die Überlegenheit des paulinischen, kirchlichen Christentums den anderen gleichzeitigen Religionen, insbesondere den Mysterienreligionen gegenüber begründet. Dieser sittlich religiöse Ernst hat ihm zum Sieg verholfen.

Auf der anderen Seite bedeutet die Religion des Paulus, an der von Jesus von Nazareth und an dem Wesen der Religion selbst gemessen, einen Verzicht auf das Letzte und Höchste. Die Seele kann die Gemeinschaft mit Gott nicht aus eigener Kraft, durch eigene Leistung gewinnen, was Jesus ihr als Recht und Aufgabe zuspricht und was ihre letzte Sehnsucht ist. Denn sie ist ja in den Banden der Sünde ganz und gar gefangen. Dieses völlige Sündengefühl ist an die Stelle des konkreten Erlebens der Spannungen des Lebens im einzelnen Falle getreten, wie es uns bei Jesus entgegentritt. Für ihn kann darum die Seele die Kraft haben, sie zu überwinden.

Ist sie ganz und gar verderbt, entfällt diese Möglichkeit und damit auch die Aufgabe, die Spannungen des Lebens wirklich innerlich zu überwinden. Sie kann nur glauben, daß durch einmalige göttliche Tat das Hindernis dafür beiseite geräumt ist. So hat sie aber auch nicht die Möglichkeit, sich durch Betätigung ihres innersten Wesens, wie nach Jesus' Glauben, der Gemeinschaft mit Gott immer aufs neue bewußt zu werden, sondern sie kann sich nur immer wieder in Wort und Symbol dieses Glaubensbesitzes versichern. Das in den Schriften des Paulus immer wieder abgewandelte Thema wird in der Wiederholung des Opfertodes Christi in der Messe greifbar gestaltet. Für das Luthertum, das ja eben eine Neubelebung dieses paulinisch-kirchlichen Glaubens bedeutet, entfällt auch diese Möglichkeit und damit die der Erneuerung der einmal gewonnenen Glaubensüberzeugung, wie sie doch jede Religion, die lebendig bleiben will, bedarf, anders als im „Wort". Es erhellt schon hier, wie verhängnisvoll das sein mußte.

Und doch — oder vielmehr gerade deshalb — war Paulus' Religion, aus der inneren Verbindung der beiden höchststehenden Religionen seiner Zeit geschaffen, der mosaischen Gesetzesreligion und der hellenistischen Mysterienreligion, die Religion, die für die Menschen seiner Zeit und der nächsten Jahrhunderte tragbar war und ihnen das gab, was sie suchten: Sicherung der Dauer des Lebens über den Tod hinaus und Ruhe in dem Kampf mit den Spannungen des Lebens — und die andererseits das von ihnen forderte, was sie leisten konnten: Annahme eines vorgeschriebenen Glaubens, keine eigene, selbständige seelische Leistung. Es war die Religion der Zeit des geozentrisch und anthropozentrisch beschränkten Weltbildes, andererseits der in Denken, Gesellschaft und Staat patriarchalisch gebundenen Zeit vom ausgehenden Altertum bis zum Beginn der Neuzeit, in der der einzelne Mensch sich nicht seinen Platz im Leben unter eigener Verantwortung sucht, sondern im Rahmen einer feststehenden Ordnung ihn sich angewiesen sieht. So sucht er auch gar nicht selbst die Lösung der letzten Fragen der Seele: die Spannungen des Lebens werden nicht im Einzelfall individuell und konkret empfunden — statt dessen ist die Seele von dem völligen Sündengefühl erfüllt. Er kann darum auch gar nicht den Gedanken haben, diese Spannungen aus eigener Kraft überwinden zu wollen. Er faßt Beruhigung dabei, daß dies einmal von Christus

geschehen sei, und begnügt sich mit diesem Glauben als der höchsten Leistung der Seele. So erfüllt dieser Glaube die religiösen Bedürfnisse der europäischen Menschheit, bis sie die Schranken dieses gebundenen Daseins sprengt, bis sie sich der Unendlichkeit der äußeren Welt und der Freiheit der inneren bewußt wird und nun aus eigener Kraft die Verbindung mit dem Ewigen zu gewinnen sucht.

Zunächst wird, den beschränkten Bedürfnissen entsprechend, jener Glaube weiter ausgestaltet. Die Befreiung der Seele aus der irdischen Verflechtung und der irdischen Schwäche wird nicht innerlich empfunden. Sie wird, wie auch sonst in dem religiösen Leben, gewissermaßen nach außen projiziert und in dem Kampf Gottes und des Satans um die Menschenseele vorgestellt, wie das innere Verantwortungsgefühl der Seele vor sich selbst in dem Weltgericht am Ende der Tage oder die innere Berufung des Gotterfüllten in der äußerlichen visionären Schau. Die Seele muß ganz von dem Gefühl der Gottesferne erfüllt sein, ihr irdischer Aufenthalt als ein Jammertal und Prüfungsort erscheinen. Dafür kommt dann der Retter leibhaftig aus göttlichen Höhen und errettet durch seinen Opfertod die gottesferne Seele.

Mit diesen selbstgesteckten Schranken gerät dieser Glaube in mannigfache selbstgeschaffene Schwierigkeiten, deren Lösung ihn beschäftigt. Ist Gott „allmächtig", wenn es ein „Böses" in der Welt gibt? Wie kann er „gerecht" sein, wenn er den sündigen Menschen verurteilt, wo er, der Allmächtige, doch erst dem Bösen Macht über den Menschen läßt — so muß er durch das Opfer Christi Gnade üben. Wie kann der Mensch, wenn er böse, sündhaft, widergöttlich ist, zu Gott kommen — man muß ihm als Gnadengeschenk doch wenigstens die Kraft lassen, die Gnade Gottes zu ergreifen. Diese Schranken können auch die führenden Persönlichkeiten in den nächsten Jahrhunderten nicht überschreiten. Augustin wie Luther bleiben in ihnen gehalten. Sie erleben, was auf diesem Boden an religiösem Erleben möglich war, in der tiefsten und erschütterndsten Weise: das Gefühl des Verlorenseins der ungeheuren Majestät Gottes, die Unzulänglichkeit der Seele der ihr von ihm auferlegten Aufgabe gegenüber. Aber keiner findet den Weg zu Jesus, der diese Fesseln gesprengt — am nächsten ist ihm der Heilige von Assisi gekommen, der aber auch den Weg von der Nachfolge zu der mystischen Versenkung in das Wunder des Gekreuzigten geht. So fest hält die

Kirche die Seelen im Banne der paulinisch-kirchlichen Religion, auf der ihr Bau beruht, aus dem Bewußtsein ihrer Verantwortung für das ihr anvertraute Heil der Menschen heraus. Sie gewährleistet dem Gläubigen Wirkung seines Glaubens, der dieser Sicherung bedarf, weil seine Religion eben Glauben ist, keine aus innerer Kraft der Seele errungene Gewißheit der erreichten Gottesgemeinschaft. Andererseits erkennt die Kirche sehr bald, daß darauf ihre Macht beruht — sie fällt dahin, wenn sie nicht mehr Garant dieser Glaubenszuversicht ist, sondern diese anderweit gesichert werden kann, auch wenn sie an sich unverändert in ihrem eigentlichen religiösen Gehalt bewahrt bleibt. Doch fühlt die Kirche auch wieder, daß dieser Glaube nicht allen religiösen Bedürfnissen genügen kann. Und so gibt sie, wenn nur anerkannt wird, daß nur in ihr das ewige Heil gewährleistet sei, anderen Formen des religiösen Lebens Raum, sowohl dem elementaren Bedürfnis, sich der göttlichen Hilfe in den Nöten dieser Welt zu versichern, als auch dem unaustilgbaren Streben der Seele, unmittelbar den Weg zu Gott zu finden aus der göttlichen Kraft der Seele heraus. Jenem elementarsten religiösen Bedürfnis kam die Kirche durch die Ausgestaltung des Heiligen- und Wundertäterwesens entgegen. Sie konnte man anrufen, ihrer Hilfe gewiß sein, und an Wallfahrtsorten zeugten die wächsernen Hände und Herzen, wie in den antiken Tempeln, von der durch Vermittlung der Helfer gespendeten göttlichen Hilfe. Man wußte auch den durch Jesus' Liebesgebot geweckten Drang, durch Liebestaten Gott näher zu kommen, in das System der kirchlichen Heilsgewinnung einzugliedern und ebenso den Wunsch, sich der Verstrickung in die Welt durch Flucht aus ihr zu entziehen. Nicht die Betätigung der Liebesgesinnung an sich gewann die Gemeinschaft mit Gott, so wenig wie die innere Überwindung der weltlichen Verflechtungen, sondern den Spuren des Pharisäismus folgend, stellte man Regeln für „gute Werke" und für das Mönchsleben auf, deren äußere Befolgung das Seelenheil sichern sollte. In der Gottesmutter schaffte sich der von Jesus geweckte Glaube an die allumfassende Gottesliebe ein in den verschiedensten Spiegelungen sie ausstrahlendes Symbol; sie vertrat aber auch als Mater dolorosa das gottsuchende, gequälte Menschenherz. In der Mystik endlich erstrebte man die unmittelbare gefühlsmäßige Vereinigung mit dem Göttlichen, um so der Seele göttlichen Wert und göttliches Wesen zu sichern.

Dem kam die Kirche insbesondere durch die Gestaltung des Mysteriums der Messe entgegen. Schon unter Gregor I. tritt die einmalige Erlösungstat Jesu Christi zurück hinter dem Wunder, „daß in der Stunde der Offenbarung auf das Wort des Priesters die Himmel sich öffnen, daß bei jenem Mysterium Jesu Christi die Chöre der Engel gegenwärtig sind, daß zu dem Höchsten das Niedrigste sich gesellt, daß Irdisches mit dem Himmlischen sich verbindet, daß aus Sichtbarem und Unsichtbarem eine Einheit wird". In der Scholastik suchte man verstandesmäßig durch Ergründung des Göttlichen ihm nahezukommen. Das begrüßte und förderte die Kirche, soweit ihre Glaubenssätze respektiert und gestützt wurden.
In diese Reihe verschiedenster Betätigungen der Frömmigkeit gehört auch die Erscheinung des heiligen Franz. Er fällt gewiß nicht aus der mittelalterlichen Frömmigkeit heraus, aber er stellt doch auch neben den schon erwähnten Formen eine besondere dar. Was für ihn bezeichnend ist, ist das in der verschiedensten Weise immer wieder zum Ausdruck kommende Bedürfnis, unmittelbar mit dem Ewigen Fühlung zu gewinnen, wie es uns sonst wohl nirgends entgegentritt. Aus diesem heraus, auf dem von Jesus gewiesenen Wege wandelnd, empfindet er die ursprüngliche Bedeutung der Liebe zum Nächsten nicht als Leistung guter Werke um Gotteslohn, sondern als Mittel der Überwindung der irdischen Bindungen, der Erfüllung der Seele mit göttlichem Leben und der Gewinnung der Vereinigung mit ihm, der Vertiefung und Erweiterung des eigenen Lebens. Er ist die Gestalt des ganzen religiösen Lebens nach ihm, in dem die Religion Jesu in ihrem eigentlichen Sinn, in ihrer inneren Bedeutung, wieder am meisten lebendig geworden ist. Daneben tritt, auch vergleichbar dem sich bei Jesus immer wieder bekundenden Gefühl für die Einheit alles irdischen Lebens, mit der auch der Mensch verflochten ist, der einen Vater hat mit den Lilien auf dem Feld, mit den Vögeln unter dem Himmel, das ganz elementar empfundene Gefühl der Verbundenheit mit allem Leben auf der Erde und in der Welt, wie es in dem Sonnengesang in Erscheinung tritt. Sonne, Mond und Sterne, Erde, Feuer und Wasser sind Brüder und Schwestern des Menschen, mit denen er eins ist in Gott, der ihn und alles erhält und belebt. Schließlich äußert sich jenes Bedürfnis, wieder in stärkerer Annäherung an die Frömmigkeit der

Kirche, aber doch auch in einer ganz einzigartigen Stärke und in eigenartiger Ausdrucksform, hervorgegangen aus dem Gefühl innigster Verwandtschaft mit dem Geiste Jesu, in der Christus-Mystik, in der er anderen, wie Paulus und dem heiligen Bernhard, folgt, aber die er wieder mit seiner elementaren Stärke des religiösen Vereinigungsdranges empfindet und die er bis zur Stigmatisation steigert.
All das wird, wie von anderen religiösen Naturen, nicht als besonderer Ausdruck der Frömmigkeit bewußt empfunden, sondern es tritt ganz elementar in Erscheinung, nicht im Gegensatz zu der kirchlichen Frömmigkeit, sondern neben ihr und im Rahmen der kirchlichen Institutionen.
Innerhalb der Kirche selbst aber tritt die ursprüngliche, auf Sündengefühl und Erlösungsglauben beruhende Frömmigkeit immer mehr zurück. Fand die schon seit Gregor I. eingeleitete Wandlung ihren Abschluß in der Transsubstantiationslehre, so wäre die Ausgestaltung des Ablaßwesens nicht möglich gewesen, wenn der ursprüngliche christlich-kirchliche Glaube noch lebendig gewesen wäre. Hier wird deutlich, wie er veräußerlicht worden ist und nur noch zur Aufrechterhaltung der Machtstellung der Kirche, nicht nur der inneren, sondern eben in der Form des Ablasses auch der äußeren dienen muß.
Gerade da nun setzt Luther ein. In ihm wird nochmals das Grundgefühl der kirchlichen Religiosität lebendig, und eben weil es in ihm lebendig wird und weil es in der Kirche nicht mehr lebendig war, wird Luther dadurch in den Gegensatz zur Kirche und schließlich aus ihr herausgedrängt. Nicht zufällig also ist gerade der Ablaß Ausgangspunkt des Kampfes. Luther gewinnt wieder das ursprüngliche Verantwortungsgefühl des einzelnen für seine Seele, wie es für Paulus grundlegend gewesen war, aber auch durchaus in den von diesem geschaffenen Formen. Die Frömmigkeit bleibt durchaus an die Form des Sündengefühls und Erlösungsglaubens gebunden. Alle anderen Bedürfnisse und Ausdrucksformen der Frömmigkeit sind bei Luther dem untergeordnet.
Luther schafft keine neue Religiosität — er macht mit dem kirchlichen Glauben an die in Christus dem Menschen erwiesene Gnade Gottes wieder Ernst und macht ihn wieder lebendig, indem er ihn als persönliche Leistung des einzelnen fordert, die allein diese

Wirkung sichern kann — nicht die Garantie durch die Kirche. Darin liegt die Tat Luthers: er zeigt, daß Religion nicht in Formen und Formeln beschlossen ist, sondern eben allein in der persönlichen Leistung des einzelnen, der allein die Verantwortung für seine Seele trägt. In der Weckung dieses Gefühls der Selbstverantwortlichkeit liegt die fundamentale Leistung Luthers, nicht nur für die weitere Gestaltung der europäischen Frömmigkeit, sondern des europäischen Geisteslebens überhaupt. In Luther ergreift dies neue Verhältnis zur Welt, das auf ihrer selbständigen, nicht an die Tradition gebundenen Erfassung beruht, die tiefste Grundlage des mittelalterlichen Lebens, die Religion. Und damit schafft er erst eine breite und sichere Grundlage für dieses neue Verhältnis zur Welt, die diesem fehlte, solange nicht auch das religiöse Leben darin einbezogen war. Luther steht so tatsächlich zwischen den Zeiten: im Inhalt seines Glaubens als Glaubens des Sündengefühls und der Unfähigkeit positiver Leistung der Seele bleibt er an das Mittelalter gebunden. Mit der Forderung seiner persönlichen Erfassung aber — im Grunde ein Widerspruch in sich — tritt er aus ihm heraus. Das ist seine im wahrsten Sinne reformatorische Tat. Und damit macht er den Weg frei für neue Bahnen auch des religiösen Glaubens selbst.

Die Fesseln der auf Sündengefühl und Erlösungsglauben gegründeten Frömmigkeit sprengt Calvin. Auch für ihn ist sie natürlich Ausgangspunkt. Aber er schiebt sie mit der Prädestinationslehre — das ist ihr Sinn — entschlossen beiseite. Damit ist alle Sorge um das Seelenheil des einzelnen Menschen erledigt. Er kann gar nichts dazu tun — es ist von Ewigkeit beschlossen, ob er zu den Erwählten oder den Verworfenen gehören soll. Er muß das erstere glauben, es als sicher annehmen — und im Leben durch die Tat bekunden. Das ist die Aufgabe des Menschen, das die Grundlage der Frömmigkeit. Diese ist so der kirchlichen, durch Luther eben in ihrem eigentlichen Sinne erneuerten diametral entgegengesetzt — wie dies ja deutlich auch in Stockholm wieder zum Ausdruck gekommen und schon von Erzbischof Soederblom in seinen einleitenden Bemerkungen zutreffend umrissen worden ist. Der Calvinismus erneuert die jüdische Frömmigkeit — Gottes Willen im Leben tun, sichert die Zugehörigkeit zu seinem Reich. Es ist eine neue Religion der Tat — freilich wieder neben Judentum und der Religion Jesus'

eine besondere zeitbedingte Form, der ersteren sehr viel näherstehend als der letzteren. Es ist nicht zufällig, daß das Alte Testament eine Renaissance im Calvinismus erlebt — bis zu den Oratorien Händels, wie sein „Messias" den Christus feiert, den der Calvinismus aus Jesus gemacht hat — den Herrn der Welt. Seine Herrschaft hier auf Erden schon auszubreiten, das ist die eigentliche Aufgabe des zu seiner Kirche im Sinne Calvins sich Zählenden. Es ist keine innerliche, die Tiefe suchende Frömmigkeit, sondern eine nach außen drängende, kämpfende. So ist sie die Religion geworden der Welthandels- und welterobernden Völker, der Holländer und der Engländer. Es ist recht eigentlich die Religion des Absolutismus und des Barock — und es ist wohl nicht zufällig, daß in dieser Zeit das führende deutsche protestantische Fürstengeschlecht der Hohenzollern den Wechsel vom Luthertum zum Calvinismus vollzogen hat, wie das andere, die Wettiner, den zum Katholizismus, wenn auch in beiden Fällen zunächst äußere Beweggründe bestimmend waren und er sich im letzteren Falle als Fehlschlag äußerlich und innerlich erwies.

Der Katholizismus hat auch hier die Wandlung der Frömmigkeit mitgemacht, wie dies augenfällig in den Barock- und Rokokokirchen in Erscheinung tritt. Das sind keine Räume mehr, die den Gläubigen zur Einkehr in sich, zur Anbetung Gottes, zur Feier seines Mysteriums im Sinne der inneren Hinnahme des himmlischen Wunders der Menschwerdung des Ewigen führen wollen, sondern Prunk- und Festsäle, die wetteifern mit denen der weltlichen Fürsten der Zeit, die allein verständlich sind aus einer der des Calvinismus gleichgerichteten Frömmigkeit, die ihren Grund hat im Gefühl der Zugehörigkeit zu dem Reich Gottes, des mächtigen Herrn Himmels und der Erden. Das soll in dem Gläubigen mit allen Mitteln der Kunst lebendig gemacht werden, wenn er die Kirche betritt, so ausdrucksvoll und nachhaltig als möglich, damit er es mit ins Leben hinausnimmt und davon erfüllt bleibt, bis er es wieder erneuert. Vor allem die Kloster- und Wallfahrtskirchen streben das an. Es ist kein Abschließen von der Welt — im Gegenteil, die Welt brandet mit vollem Leben in die Kirche hinein und erfüllt sie mit ihrem Leben bis in die Altäre, Orgeln, Gesimse krönenden Putten, in denen die jubelnde, das Ganze durchdringende Freude an der Herrlichkeit Gottes ausklingt. Und daneben die Kirchen des Rokoko, die

den ganzen Charme dieser Kunst in den Dienst der Aufgabe stellen, den Menschen schmeichelnd in das nicht schwere Joch der Kirche hineinzuziehen — er braucht von seinen Lebensgewohnheiten, seinem Lebensgefühl nichts draußen zu lassen — er kann und soll fühlen, daß in der Kirche dieses selbe Lebensgefühl herrscht — es wird ihm gleichsam in diesen Kirchen die kirchliche Weihe gegeben. Die Kirche kapituliert scheinbar vor dem Lebensgefühl der Zeit, um sie so um so sicherer in Händen zu haben. Und wenn heute die katholische Kirche den „König Christus" feiert, so ist das der gleichen Anpassungsfähigkeit an die Zeittendenzen entsprungen und gewiß nicht zuletzt aus dem Wettbewerb mit dem Calvinismus in den angelsächsischen Imperien hervorgegangen — man sieht leicht, wie, abgesehen von der dogmatischen Bedenklichkeit, der Jesus, der „in Palästina, Schlesien und anderswo" wandelt, lehrt und lebt, keinen Raum in der katholischen Kirche hat und als etwas sie Kompromittierendes empfunden wird. Daneben baut man freilich auch wieder Kirchen im Stile des neuesten Expressionismus, die den Gläubigen katakombenartig von der Außenwelt abschließen, kein unmittelbares Licht hereinlassen, ihn völlig mit sich und Gott allein lassen — da kündet sich die neueste Gestaltung der Frömmigkeit an, die der Welt entfliehen will und die die katholische Kirche wiederum aufnimmt.

Im Gegensatz zu dieser Anpassungsfähigkeit und Beweglichkeit der katholischen Kirche steht die Starrheit, mit der das Luthertum an der kirchlichen Form der Religiosität festhält. Sie ignoriert die in Luthers persönlichem religiösem Erlebnis, in seiner eigentlichen reformatorischen Tat angebahnte Befreiung als die Kraft des Durchschnittsmenschen übersteigend, für die einheitliche Seelenleitung unbequem, und führt so im Grunde hinter Luther zu dem altkirchlichen Glauben zurück, den sie doch aber wieder rationalisierend aushöhlt. Fähigkeit und Instanz für eine Weiterentwicklung fehlte in den nach den Grundsätzen des Absolutismus regierten Landeskirchen. Die Theologie hatte und sah nicht die Aufgabe der Weiterbildung im Sinne der von Luther errungenen und geforderten Selbständigkeit der Gestaltung des religiösen Lebens des Einzelnen in Selbstverantwortlichkeit. Sie wußte nichts anderes, der Forderung der Kirche entsprechend, die so — ganz in den Bahnen der katholischen Kirche wandelnd — am

sichersten und bequemsten die Aufgabe zu erfüllen glaubte, für das Seelenheil der ihr Angehörenden zu sorgen, als daß sie, wie die Scholastik des Mittelalters, die in den „Bekenntnissen" festgelegten, unverrückbaren Grundlagen des religiösen Lebens immer aufs neue gegenüber der sich neugestaltenden Umwelt rechtfertigte — sie dachte nicht daran, aus dem inneren Sinn der Tat Luthers heraus neue Wege für die Erfüllung des sich wandelnden religiösen Bedürfnisses auf der Grundlage des Evangeliums zu suchen und zu zeigen.

Denn diese große Aufgabe hatte ihr der Calvinismus ja durchaus gelassen. Seine Religion gab wohl dem Gläubigen das Gefühl der Zugehörigkeit zu dem Reich Gottes und stellte ihm die Aufgabe, es hier auf Erden ausbreiten zu helfen — aber sie befriedigte nicht das innerste Sehnen des Menschen, im Glauben Halt und Frieden in den Spannungen des Lebens zu finden. Für ihn gab es keinen Kampf der Seele um ihr persönliches Heil. Hier lag die Aufgabe für das Luthertum, das die Grundlage dafür in der von Luther geschaffenen Selbstverantwortlichkeit des Menschen durchaus besaß und das nur von Paulus zu Jesus hätte zurückgreifen müssen, um sie zu lösen.

Die Formen und Formeln auch der letzten beiden großen religiösen Schöpfungen konnten aber den religiösen Bedürfnissen um so weniger genügen, je stärker sich die geistige Welt von der Gebundenheit zur Selbständigkeit entwickelte. Wie alle großen geistigen Bewegungen hatten sie zugleich die Grundlage geschaffen für ihre eigene Überwindung. Und mit Riesenschritten wächst die europäische Welt jetzt über die Voraussetzungen für diese Religionen hinaus. Das Weltbild wird umgestaltet. In ihm ist kein Platz mehr für einen Himmel, in dem ein persönlich gefaßter Gott thront, in dem das Leben der real gefaßten Seele fortgesetzt wird. Die Erde, nicht mehr der Mittelpunkt des Weltgeschehens, nur noch ein Stäubchen in einer unendlichen Welt, kann nicht mehr Schauplatz des persönlichen Eingreifens der das Weltall umfassenden Gottheit in die Menschheitsgeschichte sein. Der Mensch wird sich bewußt der Geistigkeit und Selbständigkeit der seelischen, aber doch nicht vom Körper trennbar zu denkenden Persönlichkeit. Der Mensch wurzelt immer fester in dieser Erde, die ihm die Aufgaben für Leib und Seele stellt. Er kann sie darum nicht mehr samt seinem eigenen Wesen

als widergöttlich, als Werk des Bösen annehmen, kann das Dasein auf ihr darum nicht nur als Vorbereitung für ein jenseitiges, ewiges Leben betrachten, von dem erlöst zu werden er nicht mehr als Bedürfnis empfindet. „Unter allen Fortschritten des menschlichen Geistes ist derjenige, welchen unter diesen neuen Bedingungen das Jahrhundert Kepler, Galilei, Descartes und Leibniz vollbracht hat, der schwerste und vielleicht der größte gewesen. Der menschliche Geist erfaßte seine Autonomie. Der Fortschritt aus der Traumwelt der Zauberer, Propheten und Priester durch das goldene Tor der künstlerischen Phantasie in das Land der Wahrheit — immer neu hatte er bei den Völkern der alten Welt angesetzt: nun erst, auf dieser Stufe der neueren Völker, in ihrem Zusammenwirken ward in der Dynamik Galileis das Fundament einer wirklichen Kausalerkenntnis der Natur gelegt, und sofort strahlten von ihr nach allen Seiten Anwendungen und Folgerungen aus" (Dilthey, Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, S. 10). So wenig all diese neuen Erkenntnisse wirklich die Lösung der letzten Fragen geben konnten, so wenig konnten sie außer acht gelassen werden, wenn diese noch eine befriedigende Antwort finden sollten. Schon die „Hilfskonstruktionen" des Sündenbewußtseins- und Erlösungsglaubens wurden mehr und mehr unmöglich. Und dieser Glaube selbst konnte immer weniger befriedigen, auf je weitere Gebiete die „Autonomie" des Menschen übergriff, je mehr er die Gestaltung seines irdischen Lebens selbstverantwortlich übernehmen mußte. Desto weniger konnte er sich mit der nur mittelbaren Lösung der Spannungen des Lebens begnügen, wie sie dieser Glaube ihm bot, sich für unzulänglich halten, sie selbst zu leisten und ihre endgültige Lösung durch die einmalige Tat eines göttlichen Wesens glauben — desto weniger war dieser Glaube mit seinem ganzen Lebensgefühl vereinbar.

Gewiß ist auch die Religion des orthodoxen Luthertums weitgehend lebendige Frömmigkeit gewesen, wie uns die Grabsteine, die Kirchenlieder und nicht zuletzt die Musik Bachs bekunden, dessen Genius auf dieser Grundlage die letzten Tiefen und höchsten Höhen weltumspannender Frömmigkeit erreichte. Aber es war und blieb sonst eine Frömmigkeit der kleinbürgerlichen Enge, die mit der geistigen Entwicklung gerade auf protestantischem Boden sehr bald die Fühlung verlor und deren Wirkungskreis sich immer mehr einschränkte, je stärker die neuen Ideen erst den emporstrebenden dritten, dann

den vierten Stand durchdrangen. Je stärker zugleich dieses Leben den einzelnen in seine Banden schlug, um so weniger konnte ihm eine Frömmigkeit genügen, die es als Sündenpfuhl und Jammertal beiseite schob, nicht innerlich es zu überwinden versuchte. Nur vorübergehend gewann das religiös-kirchliche Leben innere Fühlung mit der geistigen Entwicklung, wie in Herder und Schleiermacher, sonst vollzog sich diese außerhalb, ja im Gegensatz zur Kirche. Das gilt sogar, und es ist das Bezeichnendste, für die wissenschaftliche Theologie, soweit sie die Konsequenzen aus der allgemeinen geistigen Entwicklung zu ziehen versuchte.
Die von dem Luthertum selbst nicht gelöste Aufgabe, dem Menschen in der veränderten geistigen Lage den inneren Halt in den Spannungen des Lebens zu geben, den er in der Religion sucht, ergreift auf seinem Boden und auf der von Luther geschaffenen Grundlage der deutsche Idealismus. Denn der tiefste Inhalt seines Schaffens ist eben die Lösung dieser Aufgabe, und er sucht sie auf religiöser Grundlage, insofern er sie nicht aus diesseitigen Motiven gewinnt, sondern von einer höheren Bestimmung des Menschen her, und er erkennt diese eben in der Aufgabe, die Spannungen des Lebens innerlich zu überwinden, auch wenn alles Irdische dabei in Trümmer geht, um der Aufrechterhaltung der diesem Kampf zugrunde liegenden ewigen Ideen halber. In und mit diesem Kampfe, aus dem Gefühl der Verantwortung heraus gewinnt der Mensch die Verbindung mit dem Ewigen, „uns zu verewigen sind wir ja da", so bestimmt Goethe das Ziel.

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl,
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl."

Die wirkliche Durchführung des Kampfes kann nur göttlicher Kraft gelingen, die eben darin sich als solche bekundet. Das steht unmittelbar neben der fordernden Verheißung der Bergpredigt an die, die die höchste Form der Nächstenliebe, die Feindesliebe, üben:

Darum sollt ihr vollkommen sein,
Gleich wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Wilhelm Meister stellt und beantwortet die Frage: „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Inner-

sten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: ‚Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt Kreisendes hervortut?'" Dieses Gefühl der Verantwortlichkeit, der Verpflichtung ist dabei weit entfernt, in prometheischem Stolz sich zu überheben — es ist und bleibt sich seiner Abhängigkeit von dem Ewigen bewußt. Die Verbindungslinie zieht Fichte: „Denke, daß du nichts durch dich selbst seiest und alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken; aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du alles allein tun müßtest, wie er denn in der Tat dir nicht anders helfen will, als wie er dir schon geholfen hat, dadurch, daß er dich dir selbst gab." (Nach Spranger, Der deutsche Klassizismus und das Bildungsleben der Gegenwart.)

Es kann kein Zweifel sein, wie hoch dieser Glaube einerseits über der kirchlichen, auch der lutherischen Religion steht, aber auch über der calvinischen und den nichtkirchlichen bis dahin auf europäischem Boden in der Renaissance und der Aufklärung geschaffenen Weltanschauungen. Der äußerliche Kampf des Calvinismus für das äußerlich in Erscheinung tretende Gottesreich wird vertieft zu dem in den einzelnen Menschenseelen auszukämpfenden Kampf um das Reich des Ewigen, das nach Jesus' Wort, wie nach dem Glauben des Idealismus inwendig in den Menschen ist, dessen Verwirklichung eine unendliche Aufgabe wie für den einzelnen Menschen, so für die Menschheit ist. Wenn der deutsche Geist diese Höhe gewonnen, so ist die Grundlage dafür die Innerlichkeit und Selbstverantwortlichkeit, die man doch wohl als seine besondere Eigenschaft in Anspruch nehmen darf, und deren er sich in Luthers Tat zum ersten Male bewußt geworden ist. Dieser von Luther geweckte Geist der Selbstverantwortung wirkt weiter in den führenden Männern des 17. Jahrhunderts. „Alle diese Charaktere haben ein gemeinsames, neues und eigentümliches Gepräge. Sie beruhen auf dem Protestantismus, aber sie haben sich von allem Engherzigen desselben befreit. Sie haben eine neue weltliche Kultur in sich aufgenommen, aber nichts von der Sittenlosigkeit französischer Bildung hat Einfluß auf sie erlangt ... Sie sind treue und gehorsame Untertanen, aber sie behaupten ihre innere Selbständigkeit, welche tief gegründet ist in protestantischer Religiosität, in festem Familien-

sinn, in starkem Pflichtgefühl, in der Autonomie des wissenschaftlichen Geistes, der seine freie Atmosphäre überallhin verbreitet . . . Eben darin liegt die eigentümliche Stufe ihres Bewußtseins: sie lassen die äußere Autorität der Kirche hinter sich, aber eine innere Bindung bestimmt ihr ganzes Wesen. Und das ist das Neue: in dieser Bindung sind das religiöse Moment und die Bindung durch das rationale Denken miteinander verknüpft. Diese beiden Kräfte sind in einem Gleichgewicht, auf welchem die einzigartige Stellung dieser Charaktere beruht." (Dilthey, a. a. O. S. 44.) Und dieser Geist gewinnt dann in immer schärferer Scheidung von der sonstigen europäischen Entwicklung in Friedrich dem Großen und dem Freiherrn vom Stein, in Kant und Fichte, in Wilhelm von Humboldt und Schleiermacher wie in Minna von Barnhelm, der Iphigenie, im Posa und im Prinzen von Homburg Gestalt.

So schlingen die am Anfang und am Ende stehenden Erscheinungen dieses Stückes religiösen Lebens sich ineinander. Der Glaube des deutschen Idealismus berührt sich aufs engste mit dem von Jesus von Nazareth. Wie denn, abgesehen von dem eigentlich Religiösen, der Idealismus und der Glaube Jesus' durch die Gewißheit von dem unbedingten Primat des Geistig-Seelischen auf das engste verbunden sind: dies ist das eigentlich Wirkliche, alles Leibliche nur dessen Träger. Wie Jesus die Realität des Geistig-Seelischen mit der ganzen Unmittelbarkeit des Genius empfindet, so gewinnt dieser Glaube wieder lebensvollste Gestalt im deutschen Idealismus. Auch nach Jesus ist es die dem Menschen von Gott gestellte Aufgabe, die Spannungen des Lebens zu überwinden, die er aus der der Seele gegebenen Kraft zu lösen vermag. Er fordert ihn mit der denkbar größten Schärfe: „Ärgert dich dein Auge, so reiß es aus und wirf es von dir!" Aber — und das ist nun der Unterschied — für Jesus ist dieser Kampf nur Mittel zum Zweck. Er soll die Seele freimachen, damit sie sich mit der göttlichen Liebe erfüllen kann, die zu betätigen ihre letzte und höchste Aufgabe ist, um so die Verbindung mit dem Ewigen zu gewinnen.

Auch das klingt im deutschen Idealismus hier und da wider, so vor allem im „Lied an die Freude". Fichtes „Anweisung zum seligen Leben" läßt alles Leben aus der Liebe stammen, die zur Einheit zurückführt, weil sie selbst unmittelbar aus Gott ist. Goethe weiß sich getragen von der „allmächtigen Liebe, die alles bildet,

alles hegt", die alles Wirkliche „mit der Liebe holden Schranken umfaßt", in deren Hand auch das „flammende Verheeren" der zerstörenden Mächte nur „Liebesboten" sind. (Nach Weidel, Die Religion des deutschen Idealismus, Neue Jahrbücher 1926, S. 600 ff.) Und der alte Goethe weiß nichts Besseres zu raten und zu bitten, als „Kindlein liebet einander" und am Ende des Faust steht die Verheißung:

> „Und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen,
> Begegnet ihm die sel'ge Schar mit herzlichem Willkommen."

Aber im Grunde ist der Glaube des deutschen Idealismus ein heroischer — der Kampf verbindet mit dem Ewigen. Wenn irgendwo, darf man hierin vielleicht Gestaltung aus germanischer Eigenart heraus sehen. Aber darum ist dies kein Glaube für die Menge, sondern immer nur für wenige. So hat Jesus hier doch wohl vom Standpunkt der Religion aus das erste und letzte Wort gesprochen. Die letzte Höhe, zu der er sich mit den Flügeln des Genius aufschwingt und die er den Menschen im Fluge zu gewinnen lehrt, eben in der von ihm zu übenden göttlichen Liebe, die zugleich die Überwindung der Spannungen des Lebens und die Vereinigung mit dem Ewigen sichert, ist für den Idealismus nur auf dem steilen Wege des harten Kampfes zu erreichen, und den Frieden der Seele vermag er auch dem Sieger nicht zu schaffen.

Wie so oft in der Geschichte des menschlichen Geistes wird auch hier im ersten kühnen Anlauf das Ziel gewonnen, dem dann lange nur auf Umwegen nahezukommen versucht und das schließlich nur in mühsamer Wanderung zum zweiten Male erreicht wird. Hier bleibt der erste geniale Wurf völlig ohne unmittelbare Wirkung, so unendlich groß die mittelbare ist. Denn die Versuche, das Ziel, das dasselbe bleibt, auf leichter zu ihm führenden Wegen zu erreichen, sind ohne Jesus als Ausgangs- und Mittelpunkt undenkbar. Das Verantwortungsgefühl des Menschen für seine Seele das er geweckt, verschwindet nicht wieder, in so verschiedenen Formen es auch Gestalt gewinnt und auf so verschiedenen Wegen auch die Seele aus ihm heraus Erfüllung ihres Sehnens sucht. Und ohne Jesus hätte der Erlösungsglaube nie den Mittel- und Angelpunkt gefunden, durch den er erst in dieser weltüberwindenden und welterobernden Form möglich wurde. Die Fäden an dem Webstuhl der Zeit schießen hier merkwürdig durcheinander,

und es ist vergebliches Bemühen, hier, etwa nach rassenmäßigen Zusammenhängen, scheiden zu wollen. Es leuchtet ohne weiteres ein, wie töricht es ist, Jesus vom Judentum abtrennen zu wollen. Seine Religion wurzelt fest im Judentum und ist ohne dessen jahrhundertelanges Ringen um Gott unmöglich und unverständlich. Und andererseits sind, wie schon hervorgehoben, ihre Grundlagen: der Glaube an das ewige, überirdische Wesen der Seele, das die Gemeinschaft mit Gott gewinnen kann, und der eben das als Aufgabe gestellt ist, — und das daraus sich ergebende Verantwortungsgefühl auch die Grundelemente deutschen Glaubens — wie sie sich doch eben wohl deutlich genug anderen Völkern gegenüber herausheben. Auf der anderen Seite ist der Erlösungsglaube durchaus nicht ursprünglich semitisch, sondern viel mehr indogermanischen Völkern eigen. Luthers persönliches religiöses Erlebnis ist im Grunde die Überwindung dieses Erlösungsglaubens aus deutscher Innerlichkeit und Selbstverantwortlichkeit heraus — nur daß er nicht den Weg zu einer Neuformung des Glaubens aus diesem Erlebnis heraus findet und seine Kirche ebensowenig, die vielmehr in den alten Formen des Sündengefühl- und Erlösungsglaubens befangen bleibt und je länger je weniger den wirklichen religiösen Bedürfnissen Genüge zu tun vermag. Dabei wirkt mehr noch als die Forderung dogmatischer Gläubigkeit abweisend die der religiösen Grundhaltung des Sündenbewußtseins und Erlösungsbedürfnisses, die mit der Konsequenz der Weltverneinung sich je länger je mehr als unvereinbar mit der ganzen Lebenshaltung und als den seelischen Bedürfnissen nicht entsprechend erweist und darum gerade von den ehrlichen Suchenden nicht erfüllt werden kann. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mindestens ist der Mensch so eng mit Welt und Leben verbunden, daß er sie nicht ablehnen kann — er sucht vielmehr in der Religion Halt im Leben und in seinen Kämpfen. Das bietet, wenn auch in äußerlicher Weise, der Calvinismus, indem er seine Bekenner sich auch in der Erfüllung der täglichen Lebensaufgaben im Dienste des Gottesreiches nach seiner Auffassung fühlen läßt. Wenn das Luthertum auch seinerseits den „Beruf“ als gottgewollte Aufgabe des Menschen anerkennt, so steht das mit der religiösen Grundhaltung nicht in innerer Verbindung; denn dieser wohnt doch ein Welt und Leben verneinender Sinn inne, insofern alles irdische Tun außer Zusammenhang, ja

im Gegensatz zu der eigentlichen Aufgabe des Menschen, der Vorbereitung auf das ewige Leben steht. Die Energie, die die Behauptung im Leben heute verlangt, im Gegensatz zu früheren Zeiten, ist nicht aufzubringen, wenn der Kern des religiös-sittlichen Lebens die Überzeugung von der Sinnlosigkeit, ja dem Widersinn alles irdischen Tuns sein soll. Gerade darum wird heute die Krisis des Luthertums erst recht akut. Hingegen ist bei grundsätzlicher Bejahung des Lebens mit seinen Spannungen die Forderung der Überwindung der seinen Bestand gefährdenden Momente in dem einzelnen und in der Gemeinschaft, wie sie Jesus' Religion stellt, durchaus vereinbar und geeignet, auch dem heutigen Menschen den Halt im Leben zu geben, den er gerade in ihm braucht. Es erhellt hieraus auch, wie wenig berechtigt es ist, wenn man von dort aus die Religion des Idealismus damit als oberflächlich hinzustellen sucht, daß man ihr die Verkennung der in der kirchlichen Religion in den Formen eines äußerlichen Dualismus dargestellten Spannungen des Lebens vorwirft, eben nur weil sie sich von diesen überlebten Formen frei machte. Das trostlose Bild des religiösen Zustandes des formell protestantischen Teiles unseres Volkes zeigt ja, was tatsächlich das Ergebnis dieses Festhaltens an Veraltetem und Leblosem ist. Hingegen hat hier der Idealismus bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein als Religion gewirkt. Er hat in den Kreisen des gebildeten Bürgertums vielen den Halt im Leben gegeben, den sie in der kirchlichen Religion nicht mehr finden konnten, wie von da ab zum guten Teil der Sozialismus dem Proletariat.

Und wenn die heroischen Forderungen des Idealismus wie Jesus' unserer Zeit unsympathisch sein mögen, und sie einem Glauben geneigter ist, der eigene Leistungen nicht fordert, so ist jenes „Zurück zu Luther und Paulus" doch kein Weg, der aus der Wüste wirklich herausführt. Was an religiösem Leben auf protestantischem Boden vorhanden ist, ist auch heute noch im wesentlichen, wie die Untersuchungen Dehns über „die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend" zeigen, „Religion des Idealismus", die in einfachster, naiver Form hier lebt, die Welt und Gott nicht als Gegensatz empfindet, kein Sündengefühl kennt, das eine unüberwindliche Schranke zwischen Gott und Mensch stellt, die vielmehr das ganz ursprüngliche Bedürfnis hat, die Verbindung mit Gott unmittelbar

aus eigener Kraft der Seele zu finden, um darauf das Leben zu gründen.
Diesem Sehnen kann nie die kirchlich-paulinische, wohl aber die Religion Jesus' von Nazareth Erfüllung bringen. Das zeigen Äußerungen heute wirklich lebendiger, kirchlich-traditionell nicht bedingter Religiosität, wie sie etwa in dem Buche von P. Piechowski, „Proletarischer Glaube" gesammelt sind. Es ist überraschend, wie hier ganz spontan eine Religion zum Durchbruch kommt, die bekennt, daß die „Lebenserfahrungen mitleidig und teilnahmsvoll machen", für die der Gottesbegriff Begriff alles Guten und größter Liebe ist, die als unendliche Liebe das Wesen der Unendlichkeit zu begreifen sucht, die bei entschiedenster Ablehnung aller dogmatischen Forderungen fast zu einer neuen Jesus-Mystik gelangt, wenn sie bekennt, „daß sie sich so innig mit ihm vertraut und verwandt fühlt, daß sie ihn wie einen teuren und treuen Menschen, Bruder und Freund aufrichtig liebt und verehrt".
Und Jesus' Religion der Liebe und der Tat trägt eben doch wohl wirklich Ewigkeitscharakter.
Sind zunächst doch die Spannungen, deren Überwindung die Religion dem Menschen von dem Dekalog an über Jesus, Paulus bis zum Idealismus ermöglichen soll, tatsächlich die, auf denen nicht nur das geistige, sondern auch das physische Leben beruht, das um die Pole Selbsterhaltung und Arterhaltung, Individuum und Gemeinschaft kreist, das Egoismus und Altruismus, zuletzt Macht und Liebe bewegen. Das Spiel dieser ursprünglich naturhaften, aber auch das höchste Seelenleben des Menschen durchziehenden Gegenkräfte ist das Rätsel, das letzten Endes Religion dem Menschen lösen, in deren Kampf sie ihm einen festen Platz anweisen, ihm die Gemeinschaft mit dem Ewigen zu finden und festzuhalten helfen und demgegenüber sie ihm so den Frieden bringen soll. Wird aber das Menschenleben wie das Leben des All eben durch diese Spannungen bewegt, so jedoch, daß die zweite Reihe als die übergeordnete, die eigentlich lebenbewegende und -erhaltende gelten muß, während die andere die von Natur in jedem Lebewesen stärkere ist, so muß, wer die Welt mit ihren Spannungen trotz aller Verneinungen im einzelnen als Ganzes bejahen, den Frieden in ihr finden, die Gemeinschaft mit Gott gewinnen will, als den mit und in diesen Kräften das All Bewegenden, sich auf diese Seite stellen,

jene naturhaft stärkeren Triebe überwinden. Dazu aber kann nur die Liebe ihm die Kraft geben.
Das gilt schon für das physische Leben: „Beseelte Gott den Vogel nicht mit diesem allmächtigen Trieb gegen seine Jungen und ginge das gleiche nicht durch alles Lebendige der ganzen Natur, die Welt würde nicht bestehen können," faßt es Goethe schön und tief. Und es bekundet das ganz elementare Glücksgefühl, das jede Tat der Nächstenliebe wie der Selbstüberwindung begleitet. Wie der Mensch aber aus der Liebe die Fähigkeit gewinnt, die naturhaften Bindungen seiner physischen Existenz zu überwinden, so vermag er andererseits aus ihr heraus die Verbindung mit anderen Wesen zu suchen und zu finden. So wird in keiner Regung der Menschenseele deutlicher, daß der Geist das ewig Wirkliche, Unendliche ist, ohne räumliche und zeitliche Schranken, während alles Irdische beschränkt und vergänglich ist. Und so gibt sie auch dem Menschen die Kraft, die Gemeinschaft mit der die Welt im Innersten bewegenden, alles verbindenden, Zeit und Raum überwindenden ewigen Macht zu gewinnen und so sein eigenes Dasein über Raum und Zeit hinaus zu erweitern.
Das ist das religiöse Grunderlebnis, aus dem heraus Jesus gelehrt und gelebt hat. Keiner nach ihm hat dies Erlebnis wohl in dieser Stärke gehabt. Darauf beruht der überwältigende Eindruck, den Jesus offenbar auf die Jünger gemacht hat, der sie an ihn als den „Herrn", den „Menschensohn" und den „Sohn Gottes", den Überwinder von Sünde und Tod hat glauben lassen, so wenig sie und noch weniger die Nachwelt den eigentlichen Sinn seiner Botschaft erfaßt hatten.
Jenes religiöse Grunderlebnis aber darf doch auch als das dem europäischen religiösen Leben am meisten gemäße gelten, im Gegensatz zu dem anderer Religionen auf der gleichen Stufe, die etwa, wie die indische, in der Verneinung des Lebens die Rettung vor ihm suchen. Hier findet der allgemeine Grundzug des europäischen Lebens seinen religiösen Ausdruck, der Aktivität in jedem Sinne ist, für den im „Anfang die Tat" steht, und dem darum nur eine Religion gemäß sein kann, die nicht im Glauben und nicht in Mystik, sondern in der Tat die Überwindung der Welt, die Vereinigung mit dem Ewigen erstrebt.

TECHNIK UND KULTUR

Von Georg Steinhausen.

Das Thema „Technik und Kultur" beschäftigt und bewegt die Geister heute in besonderem Grade, eine natürliche Folge des Umstandes, daß wir in einem ausgesprochenen und in dieser Art noch nie dagewesenen Zeitalter der Technik leben, wobei über die Wertung dieses Zeitalters aber keineswegs Einhelligkeit besteht. Es hebt und beglückt die Einen, es hemmt und bedrückt die Anderen. Diese Anderen sind keineswegs nur die „Ewiggestrigen" und die ewigen Romantiker, sondern auch berufene Vertreter der Geisteswissenschaften und der geistigen Kultur, die von diesem gepriesenen Zeitalter der Technik einen Niedergang der inneren, der wahren Kultur befürchten. Gerade die (freilich nur gelegentlich laut gewordenen) Stimmen solcher Männer riefen die Vertreter und Anhänger der modernen Technik auf den Plan, um zu beweisen, daß Technik und Kultur nicht einander feindliche Mächte sind, jene vielmehr diese aufs stärkste fördert, auch die geistigen Werte keineswegs leiden läßt, daß ferner die Stimmung weiter Kreise gegenüber den angeblichen Schäden oder vorläufigen Unzulänglichkeiten der Technik das natürliche Ressentiment gegenüber einer durchgreifenden Umformung der ganzen Kultur ist, und daß der bisher noch von den Trägern der alten Traditionen niedergehaltene Techniker in unserem ganzen öffentlichen wie in unserem Kulturleben eine ganz andere Rolle spielen müßte als bisher. So steht das Thema „Technik und Kultur" gerade in den theoretischen Auslassungen der Freunde und Vertreter der Technik stark im Vordergrund, von Reuleaux, Max Maria v. Weber und Max Eyth an; es ist der Hauptgegenstand von Schriften über die „Philosophie der Technik", wie sie von E. Zschimmer und ganz neuerdings von Friedr. Dessauer vorliegen; „Die Technik als Kulturmacht" war der Titel eines größeren Werkes von Ulrich Wendt; „Technik und

Kultur" ist der Titel einer seit vielen Jahren von C. Weihe herausgegebenen Zeitschrift.
Es sei erlaubt, daß nun einmal wieder von der geisteswissenschaftlichen Seite her das Thema beleuchtet wird, daß ein Kulturhistoriker zu dem Gegenstand das Wort ergreift. Da bedarf es zunächst keiner langen Ausführungen, um darüber klarzuwerden, daß Technik und Kultur eng verbunden sind. Es unterliegt von vornherein nicht dem geringsten Zweifel, daß die Technik eines der wichtigsten Fundamente und Hebemittel nicht nur der Zivilisation, sondern auch der Kultur darstellt. Der ursprüngliche Mensch ist seiner ganzen körperlichen Beschaffenheit nach zur Gewinnung seiner Nahrung, zum Schutz seines Körpers, zur Abwehr gefährlicher Tiere auf zunächst primitivste Hilfe der Technik, auf die Herstellung roher Werkzeuge und Waffen, auf die Hervorbringung, Unterhaltung und Ausnutzung des Feuers angewiesen. Das Bedürfnis treibt zu den ersten und notwendigsten rohen Erfindungen. Diese erste Entwicklung ist sehr langsam gegangen. Eine ganze Reihe von Völkern blieb dauernd auf einer ganz primitiven technischen Stufe stehen: es sind die sog. Naturvölker. Bei den anderen, den sog. Kulturvölkern, geht der technische Fortschritt lange Zeit aber auch nicht ins Ungemessene und überstürzt sich auch nicht im Tempo. Die Ackerbautechnik z. B. bleibt nach Erreichung einer höheren Stufe (die auch nicht einmal bei allen in Betracht kommenden Völkern gleich hoch ist, z. B. bezüglich des Pfluges) lange Zeiträume hindurch ziemlich stabil. Verhältnismäßig hohe technische Leistungen weisen die orientalischen Kulturvölker sehr früh auf dem Gebiete gewaltiger Bauten auf, die auch eine bedeutende Fähigkeit zur Organisation großer Menschenmassen voraussetzen. Im übrigen ergibt sich auf diesen Stufen schließlich mittelst einer im Laufe der Zeit angesammelten technischen Tradition und Übung eine ziemlich hochstehende Gestaltung der äußeren Lebensverhältnisse im Hausbau, Befestigungs- und Städtebau, auch Straßenbau, in Bewaffnung und Rüstung, in verfeinerter Nahrung und Kleidung, in Entfaltung eines beträchtlichen Luxus. Das Kunstgewerbe spielt jetzt eine große Rolle. Aber weiter auch die Kunst. Sie war in den Augen der Antike Technik, und auch im späten Mittelalter, selbst im 16. Jahrhundert unterscheidet man noch kaum zwischen Künstler und Handwerker. In bezug auf Technik

in unserem Sinne blieb das Altertum auf einer mittelmäßigen traditionellen Stufe stehen. Es fehlte der eigentlich vorwärtsstrebende erfinderische Sinn. Er blieb auch dem Mittelalter im ganzen fremd. Dieser Sinn, mehr und mehr verbunden mit dem bewußten Streben, durch seine Betätigung Fortschritte herbeizuführen, kennzeichnet erst das Zeitalter der Renaissance. Freilich entspringt der neue technische Sinn noch aus der mittelalterlichen Entwicklung selbst: das Handwerk, das Gewerbe vervollkommnet und verfeinert sich im 14., 15. und 16. Jahrhundert immer mehr und wird immer erfinderischer. Aus dieser Sphäre ist die umwälzende (anfangs aber gar nicht so einschneidende) Erfindung des Buchdrucks erwachsen. Die Ausgestaltung der Fernwaffen, der Geschütze, entsprach auch dieser gewerblichen Schulung des erfinderischen Geistes, während die Entdeckung des Schießpulvers selbst mit den stärker auftretenden tastenden Versuchen, in die Geheimnisse der Natur zu dringen, zusammenhing. Dieser Drang — mag man ihn faustisch nennen — läßt dann mehr und mehr eine eigentliche Naturwissenschaft entstehen, und ihre Fortschritte bedingen dann im wesentlichen die weiteren Fortschritte der Technik, die mit ihrer geschulten Tradition aber immer wieder durch die Herstellung der Instrumente weiteren Fortschritten der Wissenschaft dient. Das Wesentliche für diesen Aufschwung der Technik ist die stärkere Wendung zu den Aufgaben des „diesseitigen“ Lebens, verbunden mit einem besonders hervortretenden verstandesmäßigen Zuge, aber auch verbunden mit einer größeren Weite des Gesichtskreises — man denke an die Erweiterung durch die Entdeckungen neuer Länder und Völker — und mit einem eigenartigen phantastischen Zuge der Zeit, der die Gedanken einen hohen Flug nehmen läßt. So konnte damals ein so vielseitiger Geist, Künstler, Techniker und Naturforscher zugleich, entstehen wie Lionardo da Vinci. Er hat schon Probleme gesehen, denen erst die moderne Technik näher trat. Das weitere 16., das 17. und das 18. Jahrhundert zeigen eine immer höhere Entwicklung der Technik, immer verbunden mit dem Drang fortzuschreiten. Die wichtigste Wendung brachte dann die Erfindung der Dampfmaschine, mit deren weiterer Entwicklung eben das Zeitalter der Maschine, das eigentliche Zeitalter der Technik, anbrach. Die heutige moderne Technik ist zu einer bewundernswerten Höhe gediehen. Ihr beson-

deres Merkmal hat Sombart in seinem „Modernen Kapitalismus"[1]) gekennzeichnet. In den Jahrhunderten der Renaissance, des Barock usw. trägt das Wesen der Technik noch den für das Mittelalter charakteristischen empirischen und organischen Grundzug. Freilich ist dieser Grundzug nicht mehr „empirisch-traditionalistisch, sondern „empirisch-rationalistisch". Die moderne Technik hingegen ist „wissenschaftlich-rationalistisch"; sie ruht auf „exakt-wissenschaftlicher Grundlage". Der wissenschaftlich gebildete, selbst schöpferisch arbeitende Techniker, der Ingenieur, beherrscht die Zeit, wenn er auch persönlich wenig hervortritt. Die moderne Technik ist ein stolzes Erzeugnis der menschlichen Kulturentwicklung, sie hat aber ihrerseits die Höhe, wenigstens die äußere Höhe der modernen Kultur zu einem wesentlichen Teile mit herbeigeführt. Die Lebenshaltung, deren Verbesserung sie von jeher gedient hat, hat sie in ungeahnter Weise vervollkommnet oder vielmehr dem einzelnen die Möglichkeit ihrer Vervollkommnung gewährt. Von der Vervollkommnung der Verkehrsmittel braucht man nicht erst zu sprechen. Auch damit dient sie einer erhöhten Lebenshaltung, weiter aber auch der Erweiterung des geistigen Horizonts wie dem Geistesleben überhaupt, vor allem jedoch der Wirtschaft. Diese hat überhaupt die größte Förderung von der Technik erfahren, indem sie die menschliche Arbeit, vor allem die schwere menschliche Arbeit durch die Maschine in weitem Maße ersetzt, überhaupt den Arbeitsaufwand an sich außerordentlich gemindert hat. Der gewaltige Antrieb, den der Aufschwung der Technik dem gleichzeitigen Aufschwung der Industrie gab, den die Technik aber auch umgekehrt wieder von dem Industrialismus erhielt, führte nun auch zu einem tiefgreifenden Wechsel der „Funktion und Intention" der Technik. Sie geht, wie Leop. Ziegler[2]) ausführt, jetzt darauf aus, „den Gesamtarbeitsvorrat unseres Planeten in Anspruch zu nehmen," „die planetarische Energie sozusagen an der Quelle anzuzapfen," „die Energie als solche" „in zweckmäßige Bewegungen von höchstem Nutzwert umzusetzen." Ford habe Recht, nicht mehr von einem Zeitalter der Maschine, sondern von einem solchen der Energie zu sprechen. Man kann die weitere Entwicklung gar nicht absehen, noch weniger die Folgen derselben für die gesamte Kultur.

---

1) I², 1916, S. 463 ff. 2) Zwischen Mensch und Wirtschaft, 1927, S. 357 f.

Darauf wies schon früher der weitschauende Nietzsche hin: „Die Presse, die Maschine, die Eisenbahn, der Telegraph sind Prämissen, deren tausendjährige Konklusion noch niemand zu ziehen gewagt hat." Die neuesten Errungenschaften der Eroberung der Luft, des Funkwesens usw. zeigen die ungeahnten phantastischen Möglichkeiten, die vor uns liegen, und man versteht wohl das stolze Gefühl, das manchen Vertreter der Technik beseelt und ihn zum begeisterten Künder einer noch viel glänzenderen Zukunft macht. Zschimmer sieht in seiner „Philosophie der Technik"[1]) deren letzte Aufgabe darin, „den Götterzustand des Menschen, als das in seiner unendlichen Vollkommenheit zur Idee erhobene Endziel der organischen Entwicklung, in der bewußten Freiheit des schöpferischen Gedankens zu vollenden". Ein zukunftsfreudiger Optimismus ist allgemein charakteristisch für die Anschauungen der technischen Welt. Eine „Philosophie auf dem Fundament der Technik", wie sie Fr. Dessauer in seiner „Philosophie der Technik"[2]) zeichnet, hat nach diesem Autor einen „heroisch-optimistischen" Grundzug. „Hier ist ja das Land, wo, in strengster Arbeit, Selbstbeherrschung und nach tragischen Opfern[3]), sich erfüllt, wonach die Sehnsucht treibt." Die Lösungen schwerster Probleme lägen schon bereit und harrten nur ihres Finders. Aber[4]) die neuen Möglichkeiten schaffen auch wieder neue Probleme.[5]) Im ganzen erscheint nach Dessauer[6]) „die technische Entfaltung der Erfahrungswelt" „als die gewaltigste irdische Macht, als die Wurzel, das gemeinschaftliche Fundament kulturellen Aufstiegs, als die Befreierin von der defensiven Haltung des Menschen gegen seine Naturbedrohtheit, als die Spenderin von Zeit und Mitteln zur Höhererziehung, zur Anteilnahme am Kulturgeschehen, als die große Spenderin

1) Jena 1919, S. 43. 2) Bonn 1927, S. 71 f.

3) Man darf das tragische Schicksal vieler Erfinder nicht übersehen. Man kann von Märtyrern auch der Technik sprechen.

4) Vgl. Dessauer S. 97 f.

5) Neben neuen, noch unbekannten Problemen liegen allerdings schon bekannte, in ihrer Wichtigkeit nur noch nicht genügend erkannte Probleme, nicht aus dem Wunschreich geboren, sondern aus zwingender Not erstehend, näher, Probleme, deren Lösung man auch von der Technik erhofft. Ein Problem derart ist die Übervölkerung, jetzt schon ein Grundübel der Zeit. Sie kann das katastrophale Ende der Menschheit bedeuten.

6) S. 144 f.

der Freiheit, welche im Grunde und täglich effektive Kulturreservate von Einzelnen beseitigt und Allen alle Riegel aufschließt. ... Sie hat die Wirkungsphäre des Einzelnen unerhört gehoben und erweitert, das egozentrische Denken und Schaffen zu einer Dienstbarkeit des Einzelnen für Gesellschaft, ja Menschheit umgestaltet ... Sie ändert dauernd die Struktur der menschlichen Gesellschaft, indem sie die ungeheuerlichen Abstände zwischen Mensch und Mensch verkleinert, sie ist allein imstande, die Massen emporzuheben in ihrem geistigen Sein und Werden. Sie erneuert und erhöht vor unseren geistigen Augen die Ordnung der Wirtschaft, indem sie die Sachdienstregelung über das Gewinngesetz heraufsteigen läßt. So nähert sie auch die Völker der Erde usw."

In dieser Hymne, die in die Entwicklung der Technik auch etwas Teleologisches im Sinne der Entfaltung der Anlagen der Menschheit zur Kultur im Maße, als die Technik wächst[1]), hineinlegt, wird die Bedeutung der Technik auch im Sinne herrschender Gedanken der Gegenwart in Richtung der Freiheit, der Demokratie, des Gemeinschaftsgedankens gesehen. Mit der modernen Entfaltung der Freiheit wird die Entwicklung der Technik auch von anderen Autoren verbunden. Die wirtschaftliche Freiheit zunächst wird nicht nur mit H. Dietzel als eine Vorbedingung für die Höherentwicklung der Technik angesehen, sondern man meint sie auch durch die letztere wieder gefördert. Zschimmer sieht überhaupt die Idee der Technik in der Entfaltung der materiellen Freiheit. Technisches Schaffen ist ihm[2]) „zweckvolles Umgestalten der Naturwirklichkeit, charakterisiert durch den Grundgedanken der von der Technik erstrebten materiellen Freiheit des menschlichen Lebens". Man meint mit der Entfaltung der Technik aber auch die Entwicklung der persönlichen Freiheit verbunden, so Ulrich Wendt. Die Technik habe die Menschen von den groben und schweren mechanischen Arbeiten, die ursprünglich Sklavenarbeit waren, mehr und mehr befreit und sie für höhere Betätigung frei gemacht. Man hat weiter den eigentlichen demokratischen Gedanken ebenfalls mit der Technik in Verbindung gebracht. „Die Technik demokratisiert uns", sagt Zschimmer[3]), „zum größten Schrecken einer beschränkten Eitelkeit" ... „es marschiert die Demokratie ... Das wird das

1) Vgl. Dessauer a. a. O. S. 157. 2) a. a. O. S. 63. 3) a. a. O. S. 164.

Werk der Technik." Dieser Autor verspottet[1]) „die schönen Seelen", die „das Gespenst der Gleichheit" schrecke, und bekämpft die Kulturpessimisten mit ihrer „Angst vor den Wirkungen des Quantitätsfaktors des modernen, auf Hervorbringung des unendlichmal Gleichen, des Massenhaften gerichteten Schaffens". Es liegt allerdings so, daß die moderne Technik sowohl für ihre ins Massenhafte gehenden Erzeugnisse wie für ihre nur durch die Masse gewinnbringenden Verkehrsmittel usw. eine Masse voraussetzt — diese gab gerade die außerordentliche Bevölkerungszunahme seit der Mitte des 19. Jahrhunderts —, daß andererseits eben der Massenfaktor fortgesetzt zu technischen Verbesserungen anregt, daß überhaupt, wie v. Mayer[2]) sagt, „der Geist der Masse und der Geist der Technik einander verwandt sind: sie verstärken einander und stellen eigentlich nur zwei Seiten desselben Wesens dar". Auch äußerlich ist die Technik mit der Masse heute so eng verknüpft, daß sich eine innere Verbindung von selbst ergibt. Die Existenz von Millionen haftet an industriellen und technischen Betrieben; ihr Beruf lehrt sie technisch denken, wenn auch meist nur elementar, und so wird technisches Verständnis und technisches Interesse Allgemeingut der Massen wie auch der geschäftlichen Welt, die der industriell-technischen Welt genähert ist, wie großer Teile der oberen Schichten, soweit sie auch durch ihren Beruf der Technik näher gebracht sind. Die geistig gerichteten Schichten, die der Technik indifferent oder gegensätzlich gegenüberstehen, sind nicht mehr maßgeblich. Die Technik hat das Publikum; kein geistiges oder künstlerisches Werk, mag es noch so gewaltig sein, wird heute das allgemeine Interesse finden, das ein technisches Wunderwerk erregt. Das Hängen am Alten, für den Durchschnittsmenschen sonst charakteristisch, ist in weiten Kreisen einer starken Zugänglichkeit für alle technischen Neuerungen gewichen. Man ist zutiefst von dem ständigen Fortschritt der Technik überzeugt.

Ein stärkeres Interesse an der Technik war schon seit der Renaissance zu spüren, und im 17. und 18. Jahrhundert mit ihrem rationalistisch-mechanistischen Geist wächst es immer mehr, wenn sich auch gelegentlich Mißachtung phantastischer Erfinder zeigt. Am Vorabend des eigentlich technischen Zeitalters stellt der weitschauende alternde Goethe am Schlusse des zweiten Teiles des

1) S. 159f. 2) Technik und Kultur; Zitat bei Zschimmer a. a. O. S. 162.

„Faust" technisches Wirken (freilich einfacher Art) im Dienste der Allgemeinheit als am meisten befriedigendes menschliches Tun hin: „Laßt glücklich schauen, was ich kühn ersann, ergreift das Werkzeug, Schaufel rührt und Spaten." In der Gegenwart aber zeigen manche Dichter eine unendlich gesteigerte Hingabe an die Technik. Einige, die sich ganz in das moderne Leben stellen, die sich in die Umwelt der Industrie eingelebt haben, künden das neue kraftvolle Lebensgefühl, das der vorwärts stürmende schöpferische Geist der Technik erzeugt hat, aus innerstem Drang heraus, als Poeten und keineswegs als bloße Verherrlicher ungeahnter äußerer Fortschritte. Der Flame Emile Verhaeren, der wie ein Seher die Welt der Arbeit — die Arbeit erfährt in der Technik eine gesteigerte Bedeutung — pries, hat auch deutsche Nachfolger. Aber schon lange vorher dichtete Arno Holz:

> „Nein, mitten nur im Volksgewühl,
> Beim Ausblick auf die großen Städte,
> Beim Klang der Telegraphendrähte,
> Ergießt ins Wort sich mein Gefühl."

Wie kann nach alledem von einer Befehdung der Technik gerade vom Standpunkt der Kultur aus die Rede sein? Ist diese Befehdung nicht wirklich nur Ressentiment der sich von der modernen Technik irgendwie bedrückt Fühlenden oder Romantik der Anhänger alten Geistes? Da muß zunächst festgestellt werden, daß die Gegenströmung sich nicht gegen die Technik als solche richtet, deren oben gewürdigte Leistungen für die Kultur durchaus anerkannt bleiben, sondern gegen die heutige Vorherrschaft der Technik, gegen die einseitige Einstellung auf die Technik, kurz gegen den Technizismus.

Gegen die Vorherrschaft der Technik erhebt sich ein großer Teil gerade der höher gerichteten und feiner empfindenden Menschen. Sie erheben sich im Namen echter innerer Kultur, des Geistes und des Gemütes, des Persönlichkeitswertes, und ihr Protest gründet sich nicht nur auf die den Aufstieg der Technik begleitenden Schattenseiten, sondern auf eine andere Wertung der Technik an sich. In letzterer Beziehung wird bei aller Würdigung der Nützlichkeit und Förderlichkeit der technischen Errungenschaften der nach höherem Maßstab untergeordnete Charakter aller technischen Tätigkeit, die mehr im Dienst der Zivilisation als in dem der Kultur stehe,

betont. Zum Teil wirken da, wesentlich unbewußt, die Anschauungen der antiken Kulturmenschen nach. Wie das Altertum dachte, hat H. Diels in seiner „Antiken Technik“ dargelegt. Das Interesse an der Technik war damals äußerst gering, von der Militärtechnik etwa abgesehen. Die Mißachtung der Technik rührt einmal von der aristokratischen Gesinnung der Antike her. „Selbst hervorragende Künstler wie Pheidias, werden als Handwerker eingeschätzt und durchbrechen nicht die eherne Mauer, die den aristokratischen Kreis der ‚Schönen und Guten‘ von den Handwerkern und Bauern trennt. Platon schließt sogar in seinem Idealstaat den Nährstand von jeder Bildung und Erziehung aus.“ Zweitens fehlte der Antrieb, die Handarbeit durch die Maschine zu ersetzen, weil die Industrie in Griechenland und Rom mit Sklaven arbeitete und so die freie Arbeit beschränkt wurde. Im römischen Kaiserreich machte im wesentlichen nur die Bautechnik Fortschritte. Die Achtung des Altertums vor dem Geist hat sich freilich auch gegenüber dem großen Theoretiker der Technik, dem Archimedes von Syrakus, gezeigt. Aristokratische Geisteshaltung ist es nun, die zum Teil auch neuerdings zur Geringschätzung der Technik führte. Einmal in dem Sinne, daß der „Techniker“, auch der höhere, bei den sozial bevorzugten Schichten der adligen Grundbesitzer, der Offiziere, der höheren Beamten, aber vor allem auch bei den gelehrten, überhaupt den geistigen Kreisen lange nicht als vollwertig galt; er schien dem Handwerker und dem „Arbeiter“ zu nahe gerückt. Diese Mißachtung haben die Techniker, wie schon angedeutet, bitter empfunden.

Weiter aber schien die Technik selbst dem höheren Geistesleben, der Welt des Idealen und der schönen Bildung fern und fremd. Max Lenz[1]) meint, das wegen seiner technischen Errungenschaften vielgepriesene 19. Jahrhundert könne auf frühere ärmere Zeiten nur mit Ehrfurcht zurückschauen. „Der Geist, der die Tiefen bewegt, führt auf Quellen zurück, die jenseits aller Technik liegen.“ „Die Technik kann die Güter gewaltig vermehren, sie mag die Kräfte des Menschen in ungeahntem Maße beflügeln, aber sie vermag nicht aus eigener Kraft das Reich des Idealen zu gestalten.“ „Nicht auf Verbreiterung des menschlichen Wissens und Könnens, die nur

1) Zitiert bei Ulrich Wendt, Die Technik als Kulturmacht, 1906, S. 302 ff. mit dem Versuch der Widerlegung.

zu leicht Verflachung wird, kommt es in letzter Linie an, sondern auf ihre Vertiefung." Dazu sei die Technik „ohnmächtig".

Indessen wird keine Einsichtiger der Technik eine geistige Seite absprechen wollen[1]), auch über die Sphäre bloßen Zweckdenkens und berechnenden Verstandes hinaus, in die ja schon die primitivsten technischen Erfindungen unkultivierter Völker fallen. Andererseits ist natürlich zwischen Wissenschaft, insbesondere Naturwissenschaft, die der Technik den Boden bereitet, und Technik selbst zu scheiden. Ganz richtig hat Wendt den erfindenden Techniker als mehr dem Künstler verwandt hingestellt. Jedenfalls aber bleibt Technik ein Produkt des Geistes. Die ungeheuren Fortschritte der Technik sind einer geistigen, nur anders als bisher eingestellten Tätigkeit zu verdanken; weiter aber auch der „innigen Durchdringung von Wissenschaft und Technik" (Diels). Man unterschätze auch bei der technischen Berufstätigkeit die geistige Betätigung nicht! Die intellektuellen Fähigkeiten werden geweckt und gefördert, weil dauernd in Anspruch genommen, und nicht nur beim Ingenieur, auch beim Arbeiter, so sehr in dessen Sphäre wesentlich die physischen Kräfte in Anspruch genommen werden. Aber mechanisch oder gar blöde ist die Tätigkeit besserer technischer Arbeiter durchaus nicht. Schon Simmel[2]) hat richtig hervorgehoben, „daß unzählige Arbeiten in den ‚höheren Berufen' an das Subjekt keinerlei höhere Ansprüche stellen als solche in den ‚niederen'", „daß die Arbeiter in Bergwerken und Fabriken oft eine Umsicht, Entsagungsfähigkeit, Todesverachtung (hier werden also auch innerliche und Charaktererfordernisse neben den intellektuellen betont) besitzen müssen, die den s u b j e k t i v e n Wert ihrer Leistung weit über den vieler Beamten- und Gelehrtenberufe erhebt." Von den groben, schweren Arbeiten, die lediglich physische Kraft und mechanische Leistung verlangen, hat die Maschine den Arbeiter gerade befreit; je komplizierter andererseits die moderne Technik wird, um so verantwortlicher wird der Arbeiter, um so

1) Daß es öfter geschieht, liegt an der noch zu besprechenden engen Verbindung der modernen Technik mit dem Wirtschaftsleben. So klagt auch Fr. Dessauer a. a. O. S. VII: „Die zeitgenössische Welt kennt von der Technik nur das Äußerliche, das mit der Wirtschaft Verflochtene und den Nutzungswert ihrer Formen. Daraus begreift sich das ungeheure Mißverstehen, das Vorenthalten der Würde gegenüber dem technischen Berufe in der öffentlichen Meinung."

2) Philosophie des Geldes; zitiert bei Zschimmer a. a. O. S. 79.

höher sind die geistigen Ansprüche an ihn, um so mehr wird er intellektuell geschult.

Aber lassen wir den Arbeiter beiseite — dem eigentlichen technisch Schaffenden eignet ein starkes Moment geistiger Art: es liegt weniger in der Organisiertheit alles technischen Schaffens, die gerade oft zur Mechanisiertheit führt, als in dem Schöpferischen seines ganzen Tuns. Der Techniker im besten Sinne hat Ideen und setzt sie in Wirklichkeit um, mit konstruktiven Mitteln, die wiederum nicht einfach angewandt, sondern versucht oder überhaupt ersonnen sein wollen. Zur Verwirklichung solcher schöpferischen Ideen ist oft eine so komplizierte Tätigkeit erforderlich, daß Max Eyth von dieser „Geistesarbeit" wohl sagen konnte, sie sei „von einer Größe und Feinheit, die von keiner anderen Form geistigen Schaffens übertroffen werde".[1]) Zu diesem Hauptmoment kommt nun noch hinzu, daß die Technik doch keineswegs nur der materiellen Zivilisation gedient hat und dient, sondern auch der geistigen Kultur wie der Kunst, soweit die Technik nicht selbst Kunst wird wie die Baukunst. Der Musik gibt sie die Instrumente, die ihr erst rechte Entfaltung erlauben. Durch Instrumente dient die Technik auch der Wissenschaft, vor allem den Naturwissenschaften und der Medizin. Wenn man ferner bedenkt, daß sie den geistigen Austausch und Verkehr, die Verbreitung geistiger Erzeugnisse durch den schon erwähnten Buchdruck und die moderne Verbesserung der Druckmaschinen und dergl. wie die Verbesserung der

1) Zitiert bei Zschimmer S. 125. Fr. Dessauer sieht den Kern der schöpferischen technischen Arbeit „in einem neuen Moment". „Darin besteht objektiv und subjektiv der technische Aufbau, die Lösung, der Fortschritt, daß die Kombination der Konstruktionselemente nicht die Summe ihrer Eigenschaften liefert, sondern mehr, eine überraschende Qualität" (a. a. O. S. 10). „Sie verleiht dem Werke Eigengesetzlichkeit, macht, daß es die Schöpfungswelt bereichert, und begabt es mit weltverwandelnder Macht" (S. 14). „Technik", heißt es überschwenglich (S. 31), „ist Begegnung mit Gott. Durch sie zieht sein Schöpfergeist ein in unsere Zeit, den Morgen der Menschheit." Wie D. „ein Transzendentes" in der Technik nachzuweisen sucht (S. 18ff.), indem die Lösung nicht von uns gemacht, sondern als prästabiliert von uns gefunden wird — vgl. näheres in dem Kapitel über das „vierte Reich" (S. 50ff.; s. auch S. 154f.) —, sei hier nicht weiter ausgeführt. Vgl. auch S. 147ff., wo von der „religiösen Bezogenheit der Technik", die sich beim technischen Schaffen enthüllt, gehandelt wird, von der „Besessenheit" des Erfinders von einer Idee: mit diesem „autonomen Imperativ" vergesellschaften sich bei vielen Erfindern freilich egoistische Wünsche.

Nachrichtenvermittlung außerordentlich gefördert hat, so scheint die Forderung, man solle auch in den widerstrebenden Schichten eine Umstellung gegenüber der Technik vornehmen und einem neuen Lebensgefühl nicht durch unentwegtes Festhalten an einem alten den Weg versperren, nicht unberechtigt zu sein. Eine solche Umstellung würde ein innerliches Erleben der neuen technischen Welt verlangen, eine seelische Durchdringung mit dem neuen technischen Geist: dann werde man einsehen, daß die technischen Kräfte keineswegs nur Maschinen aus Menschen machen, sondern lebengebärende Kräfte sind. Unfruchtbarer Ideologie, der Einseitigkeit abstrakten Denkens, der bloßen Spekulation und der irreführenden Richtung auf das Allgemeine habe gerade vor allem der technische Geist den Boden abgegraben. Er habe den Menschen befreit und gehoben, oft mehr als die Religion.
Indessen ist nun doch bei aller Würdigung der geistigen Seite der Technik mit der neuen technischen Lebensgestaltung eine Förderung des höheren Geisteslebens, der idealen geistigen und sittlichen Kultur bisher nicht oder nur mittelbar und in geringerem Maße verbunden gewesen. Man darf keineswegs das Problem außer acht lassen, ob sich nicht aus einer technisierten Lebenseinstellung auch eine eigentümliche Geisteshaltung entwickeln kann, die auch wieder neue und besondere geistige Qualitäten ausbilden mag, ebenso wie sich bereits das künstlerische Schaffen und das Schönheitsgefühl, freilich nur sehr zum Teil, dem Zeitalter der Maschinen und Konstruktionen angepaßt haben und eine neue, durchaus künstlerische Formenwelt entstanden ist. Aber man spürt von einer solchen Geisteshaltung eigener Art im höheren Sinne kaum etwas, wenn man nicht einen stark praktischen Realismus und einen naiven Optimismus dafür nehmen will. Sonst zeigt sich häufig nur der negative Zug der Abneigung gegen die idealistische Geisteshaltung und die Interessen der großen geistigen Tradition, einer Abneigung, neben der bei vielen Technikern — häufig z. B. bei den „Baumenschen" — auch eine gewisse Ungeistigkeit ausgeprägt ist, wie sie als ein Merkmal weiter Schichten heutzutage überhaupt festzustellen ist. Wie der Wirtschaftsmensch neigt auch der Techniker dazu, dem Geistigen nur eine dekorative Bedeutung beizumessen. So wenig andererseits eine geistige Seite der Technik, wie eben betont, geleugnet werden darf, so ist es doch nicht angängig,

der Technik nun gar besondere vergeistigende Wirkungen zuzuschreiben. Wenn Ulrich Wendt[1]) folgende „Gesetze" aufstellen zu können glaubt: „Durch die Technik wird die menschliche Arbeitskraft fortschreitend vergeistigt; der steigende Geist erkämpft sich im Staate die persönliche und politische Freiheit; der befreite Mensch vertieft das seelische Leben und veredelt die Kultur", so kann der erste Satz nur in beschränktem Grade Anspruch auf Gültigkeit erheben, und Gegenerscheinungen sind ebenso festzustellen; gegen den dritten Satz, der allgemein natürlich richtig ist, aber kann sich, wenn der „befreite Mensch" der technische Mensch sein soll, nur lebhafter Widerspruch erheben.

So sehr eine intellektuelle Hebung in bestimmtem Grade als Wirkung der technischen Betätigung zugestanden werden kann, so werden von ihr geradezu schädigende Folgen eben für das seelische Leben behauptet. „In der Gegenwart," sagt Simmel[2]), „in der das Vorwiegen der Technik ersichtlich ein Überwiegen des klaren, intelligenten Bewußtseins — als Ursache wie als Folge — bedeutet", wird „alle Geistigkeit und Sammlung der Seele von der lauten Pracht des naturwissenschaftlich-technischen Zeitalters übertäubt und rächt sich als ein dumpfes Gefühl von Spannung und unorientierter Sehnsucht." Und E. v. Mayer[3]) meint, der „Geist der Technik als selbständige Macht" wirke darauf hin, „mittels der Arbeitsteilung den Menschen zu zerstückeln", „durch die Arbeitseinheit ihn zu entpersönlichen", „durch die Arbeitsgemeinschaft ihn zur Masse zu machen", „durch die technische Unterordnung ihn innerlich und äußerlich zu entgeistigen". Und an anderer Stelle sagt er: „Da die Arbeit doch nun einmal den Tag und das Leben der größten Mehrheit ausfüllt, so ist die sichere Zukunft unserer technischen Zivilisation die Lebenseinförmigkeit und Unpersönlichkeit — die Mechanisierung und Desorganisierung des Lebens... Der Geist der Technik arbeitet an seinem eigenen Ruin — vielleicht, sicher aber an dem des Menschenlebens." Man könnte noch viele derartige Urteile anführen: sie alle laufen auf die gleichen Formeln für die Folgewirkungen der Vorherrschaft der Technik hinaus: „Ent-

1) A. a. O. S. 34. 2) Philosophie des Geldes.

3) Technik und Kultur. Dieses und das vorhergehende Zitat bei Zschimmer a. a. O. S. 151 und 47, der natürlich lebhaft gegen solche Gegner auftritt.

seelung'", „seelische Verödung" und „Entpersönlichung". Natürlich suchen die Verteidiger der Technik, etwa ein so hervorragender Vertreter wie W. v. Oechelhäuser, solche Anschauungen zu entkräften und leugnen vor allem die „Entgeistigung der menschlichen Arbeit" durch die Technik[1]), die „Entpersönlichung der technischen Arbeiterschaft im weitesten Sinne". Wendt[2]) weist darauf hin, daß die rein mechanische Tätigkeit wohl noch vorkomme, aber, da sie sich fast unbewußt vollziehe, der Phantasie freien Raum gebe; weiter seien diese mechanischen Hilfsarbeiten nur ein Übergang und müßten durch Verbesserungen beseitigt werden. Andererseits sei bei der Beaufsichtigung der Maschine viel geistige Anspannung erforderlich. Auffassung, Verständnis, Einsicht und Umsicht und eine Summe geistiger Erfahrung beschränken sich indessen meist doch nur auf das spezielle Tätigkeitsgebiet; außerhalb desselben herrscht nur allzuoft geistige Leere und ein nur auf das Materielle gerichteter Sinn. Es ist ähnlich wie mit dem „Pferdeverstand" eines sonst vielleicht gänzlich ungeistigen Landmannes oder Kavalleristen. Weiter aber handelt es sich, wie betont, hier viel weniger um intellektuelle als um seelische Kräfte, um innerliche Seiten, Ansprüche des Gemütes, die verkümmern. Mit dem Schweifen der Phantasie[3]) bei mechanischer Arbeit ist es wohl nicht weit her: vielmehr ergibt sich meist geistige Abstumpfung. Übrigens sollte man diese Entgeistigung des Arbeiters nicht allzusehr übertreiben. Bei der überstarken Spezialisierung der Tätigkeit ist ferner die innere Befriedigung, ein Ganzes zu schaffen, die der Handwerker auch bei kleinen Stücken hat, wohl bei dem leitenden und überschauenden Techniker möglich, aber nicht bei dem Millionenheer der Arbeiter, einschließlich Werkführer usw. Der Satz Zschimmers[4]): „Der

1) Zschimmer a. a. O. S. 84. 2) S. 240.

3) Diesen „Vorteil" hat bereits W. H. Riehl in seiner „Bürgerlichen Gesellschaft" von anderem Standpunkte aus abgelehnt (8. Aufl., 1885, S. 370f.). „Während die Maschine für den Arm des Fabrikarbeiters hämmert, stößt, webt, spinnt, bleibt ihm selber Muße genug, mit seinen Gedanken zu weben und zu spinnen. Ist das nicht ein ungeheurer Fortschritt? Aber gerade dieses Spiel des Denkens, dieses Brüten, Sinnen und Träumen, wie es sich bei dem Bildungsstandpunkte des Fabrikenproletariats in den arbeitslosen Minuten an der Maschine von selbst ergibt, ist das sozial gefährliche bei dem Fabrikenproletariat im Vergleich zu den Proletariern der Handarbeit." 4) A. a. O. S. 70.

technische Schöpfungsprozeß bietet auch dem letzten Mann der großen Arbeiterarmee die Möglichkeit und Freiheit, im Ganzen zu leben", trifft durchaus nicht zu. Auch die Meinung Zschimmers, daß, wenn auch die Arbeitstätigkeit entpersönlicht werde, das ganze Leben doch nicht in dieser Arbeitstätigkeit aufgehe, also außerhalb derselben doch Raum für die Entfaltung der Persönlichkeit bleibe, entspricht den wirklichen Zuständen wenig. Wenn im übrigen dem schöpferischen Techniker gewiß nicht nur geistige Leistungen, sondern auch seelische Kräfte und Erlebnisse zuerkannt werden müssen, ein starkes Lebensgefühl und ein begeisterter Idealismus in vielen von ihnen leben, so kommt dergleichen für die große Menge der technisch-industriellen Betriebsmenschen nicht in Betracht. Im ganzen überwiegt also in der Tat ein seelisch schädigender Einfluß.

Indessen handelt es sich bei unserer Frage nicht nur um die der technischen Welt selbst angehörigen, heute freilich sehr zahlreichen Menschen, sondern um die Wirkungen der Technik a u f d i e m o d e r n e n M e n s c h e n ü b e r h a u p t. Da meint man wohl mit der immer steigenden Entwicklung und Ausbildung der Technik einen großen organisierten ameisenhaften Betriebsmechanismus entstehen zu sehen — „der wesentliche Zug der Technik", sagt E. v. Mayer, „ist die steigende Organisation" —, in den alle Menschen mehr oder weniger verfangen werden, der sie dem natürlichen Dasein mehr und mehr entfremdet, die Muße und die Stille, in der die großen Schöpfungen gedeihen, schwinden läßt, die Individualitäten, die Persönlichkeit tötet und die wahre Kultur erstickt. Was die individualistische Kultur angeht, so haben wir schon Zschimmer den Schauder vor dem „Massenhaften" verspotten hören; er sagt auch, daß es mit „der bunten Einmaligkeit des absoluten Individualismus" vorbei sein und den „Edelmenschen" das Dasein verleidet sein werde. Gerade vom Standpunkt der technischen Organisation wird der einzelne mehr und mehr zur Nummer; sein spezifischer Wert besagt gar nichts: er kommt als Fahrgast, Verbraucher usw. in Betracht. Richtig ist auch, daß das Dasein mit fortschreitender Technik immer künstlicher wird. Man darf freilich nicht vergessen, daß die künstlichen Mittel einer verbesserten Lebenshaltung den Menschen doch auch entlasten, also auch befreiend wirken. Künstlichkeit ferner im Sinne der Abweichung

von der Natur und ihrer Überwindung liegt im Wesen jeder, auch der einfachsten Technik: das Kochen z. B. ist an sich unnatürlich, künstlich. Die Frage, wie weit die Natur für die Werkzeuge, Apparate usw. der Technik Vorbild ist, oder wie weit diese mühsam Lösungen findet, die man später als auch in der Natur längst vorhanden entdeckt, sei hier nicht weiter berührt. Jedenfalls schafft die Technik, obwohl sie niemals im Widerspruch mit dem Naturgesetz sein kann[1]), eine neue Welt eigenen Gesetzes und eigener Ordnung. Technik bedeutet „Überwindung naturgesetzlicher Beengung, Befreiung von naturgesetzlicher Gebundenheit". Die Mittel „sind zwar dem Reiche der Naturgesetze entnommen, auch wenn die Ziele den naturgesetzlichen Wirkungen entgegengesetzt sind. Aber die Ordnung der Mittel ist naturfremd. Und überdies, die Wirkungen gehen weit über das Naturgesetzliche hinaus."[2]) „Neben die Welt der Naturgegebenheiten tritt in unseren Jahrhunderten in einem überwältigenden Ausmaß ein dynamikdurchpulster Metakosmos, die technische Welt."[3]) Diese „zweite Gegenstandswelt, der Metakosmos der nach Ideen konkretisierten Dinge und Vorgänge, gebiert jeden Tag unzählige neue gegenständliche, reale, objektive, machterfüllte, eigengesetzliche Gestalten, Relationen, Prozesse."[4]) Übrigens liegt schon in der stärkeren Rationalisierung des Lebens immer eine gewisse Künstlichkeit: schon im 18. Jahrhundert sprach Lichtenberg von den damaligen Menschen als „künstlichen Menschen". Das Bedenkliche ist nur, daß die fortschreitende Künstlichkeit des äußeren Daseins mehr und mehr zur Entfremdung auch des inneren Menschen von den natürlichen Grundlagen des Daseins führt. Das Werk des Menschen macht seinen Urheber zum Sklaven, er muß sein Leben so gestalten, wie es der technische Fortschritt will. Der noch natürlich empfindende Mensch rebelliert jetzt gegen seine Fesselung, aber völlig zum künstlichen Menschen geworden, wird der Mensch auch dieses Rebellieren verlernen, dann ist er in seinem eigentlichen Wesen verkümmert. Dem schärferen Beobachter zeigen sich schon heute in Ausdruck und Sichgeben, in Verhalten und Gesinnung unvorteilhafte Wandlungen der Menschen, die auf solche Verkümmerung deuten. Wenn aber alles sich auf die immer größere Beherrschung

1) Vgl. Dessauer a. a. O. S. 4. 2) Dessauer a. a. O. S. 40f.
3) S. 69. 4) S. 85.

der Natur und Vervollkommnung des materiellen Lebens richtet, ohne nach der Förderung der inneren Werte zu fragen, dann haben wir schließlich eine großartige äußere Schale um einen vertrockneten Kern. Wenn wir heute durch die Berge, durch die Lüfte rasen, wenn die Nachrichtenvermittlung zwischen entferntesten Punkten nur noch Bruchteile von Sekunden braucht, so kommt es doch immer darauf an, wie weit dient dergleichen dem höheren Menschen? Was das „Geschäft" davon hat, ist eine minder wichtige Frage. Im übrigen hat die außerordentliche technische Vervollkommnung der Verkehrsmittel und die dadurch herbeigeführte Erleichterung des Wechsels des Wohnorts usw. auch noch andere tiefergreifende Folgen. Dieser erleichterte Verkehr befördert die Entwurzelung der Menschen, die vor allem durch die zunehmende Industrialisierung moderner Kulturvölker herbeigeführt wird; weiter nivelliert er die Menschen, wie die überall angeglichene, auf den technischen Errungenschaften beruhende Lebenshaltung die Menschen überhaupt angleicht im Sinne der Amerikanisierung. Der moderne Zivilisationsmensch ist eigentlich schon eine internationale Erscheinung, obwohl eine weitergreifende Internationalisierung der Menschheit bei den ausschlaggebenden starken Gegensätzen kaum zu fürchten ist; aber innerhalb des Volkes verwischen sich die charakteristischen Stammes- und örtlichen Unterschiede mehr und mehr, und dies mindert den individuellen Reichtum deutscher Kultur zugunsten eines oberflächlichen Zivilisationstypus.

In der Erörterung des Verhältnisses der Technik zur Kultur fehlt noch ein Moment zu ihren Ungunsten. Man geht immer von den stolzen Errungenschaften der Technik aus. Dabei vergißt man, daß die Technik keineswegs nur der Förderung des Daseins dient, sondern auch der Schädigung und Zerstörung.[1]) Der furchtbare Krieg, den wir haben erleben müssen, hat seine Furchtbarkeit vor allem durch die Technik erhalten. In keinem Kriege vorher haben die

1) Auch im wirtschaftlichen Leben. So tritt jenem von den Lobrednern der Technik hervorgehobenen Moment der Befreiung des Menschen von schweren Arbeiten ein anderes von vielen Menschen übel empfundenes Moment zur Seite, daß nämlich die Maschine auch vielen arbeitenden Menschen das Brot nimmt, weil sie billiger ist. Bekanntlich hat diese Wirkung im Anfang des Maschinenzeitalters gelegentlich zur Zerstörung von Maschinen durch Handarbeiter geführt.

Kämpfenden so Entsetzliches leiden müssen wie in diesem Weltkrieg, diesem „Materialkriege“ mit seinen Trommelfeuern, Giftgasen, Bomben aus der Luft, Tanks usw. usw. Die „Maschinenkultur“ hat sich von ihrer vernichtendsten Seite gezeigt. Zugleich hat sie auch hier den Wert der Persönlichkeit, und zwar der persönlichen heldenhaften Waffentat, beiseitegeschoben. Liegt hier Zerstörung und Vernichtung in der Absicht der Technik[1]), so treten vernichtende oder schädigende Wirkungen auch da auf, wo die Absicht an sich eine förderliche ist. Daß die blendenden Fortschritte im Verkehrswesen gemäß der Schnelligkeit und der Massenhaftigkeit des Verkehrs mit einer erschreckenden Zahl von Todes- und Unglücksfällen einhergehen, ist bekannt und bei der Unvollkommenheit aller menschlichen Dinge unvermeidlich. Wenn die technischen Erfindungen im allgemeinen die Bequemlichkeit des äußeren Daseins erhöhen, so wird dieser Vorteil durch höchst lästige oder geradezu schädliche Begleiterscheinungen wesentlich herabgemindert. Schädliche Gase, Gestank und vor allem der Lärm sind die schlimmsten dieser Erscheinungen, zu oft geschildert und bekämpft, als daß darüber noch viel Worte zu machen wären. Aber ein Zeichen eines hochkultivierten Daseins ist es jedenfalls nicht, wenn der Motorlärm unausgesetzt die Straßen einer Großstadt durchtönt, wenn Automobile in rascher Folge die Menschen mit Staub und Schmutz überschütten, wenn sie im Verein mit den Motorrädern die Luft verpesten, wenn Lastautomobile in Form von schweren Güterwagen — das lassen die Polizeiverwaltungen zu — nicht allein die Straßen, sondern auch die Häuser erschüttern.

Nun wendet man ein, daß die Technik fortwährend darauf bedacht ist, die Unzuträglichkeiten und Schädigungen, die in ihrem Gefolge auftreten, zu beseitigen. Es seien Kinderkrankheiten. Die rauchenden Schlote werde der Fortschritt der Technik beseitigen. „Kommende Technik wird nicht so heizen und wird nicht so

---

1) Auch Dessauer (a. a. O. S. 143) geht auf die Kriegstechnik ein, die häufig als Beispiel für die allgemeine Ansicht, die Technik sei ethisch indifferent, angeführt werde. Richtig sei, daß die Tore der Technik der menschlichen Wahl der Ziele nicht verschlossen seien. Der eigenen Anlage nach verneine Technik den Krieg. Bei Vervielfachung der Zerstörungswirkungen werde kein Volk den Krieg mehr dulden. Er hebe sich selbst auf. In der Verwendung zum Guten gebe es ein solches Sichselbstaufheben nicht. Diese Beweisführung befriedigt wenig.

Kohlen verbrennen, wie wir es tun."[1]) Indessen hat die Technik schon mehrere Generationen auf die Beseitigung der rauchenden Schlote in verpesteter Luft warten lassen. Und wann wird der überall die Nerven peinigende Lärm des Motors beseitigt werden? Vermutlich irgendwann einmal. Dann gibt es wieder andere Schattenseiten. Es liegt auch ein gewisser Mangel an Ethik im Wesen der Technik, insofern sie jedesmal ihre neuen Errungenschaften mit vollster Rücksichtslosigkeit gegen alle, die von den damit verbundenen Unzuträglichkeiten betroffen werden, soweit die letzteren nicht geradezu ein sofortiges Einschreiten der Obrigkeit zur Folge haben würden, durchzusetzen sucht. Die Menschen haben sich eben diesen „unvermeidlichen" Begleiterscheinungen des Fortschritts zu fügen, und leider sieht auch der Staat, im Banne der Wirtschaft wie des Kapitals, allen neuen Übergriffen zunächst meist tatenlos zu. Ein gewisser Einwand ist der, daß eben die Wirtschaft und das Kapital in ihrem rücksichtslosen Egoismus, in ihrem Machtwillen an den Unzuträglichkeiten und Schädigungen, die sich aus den technischen Anlagen der Industrie oder den technischen Mitteln des Verkehrs ergeben, schuld sind. Insbesondere sei Amerika das Land, in dem wirtschaftlicher Egoismus, ungehemmte Profitgier, herrschsüchtiger Kapitalismus die Technik aufs äußerste ausnutzen, ohne die allgemeinen Interessen, die Schönheit der Landschaft, die Gesundheit und das Empfinden der Mitmenschen irgendwie zu berücksichtigen. Das ist richtig. Der erwähnte Mangel an Ethik, der sich in dem Mangel an notwendiger Rücksichtnahme seitens der vorwärtsdrängenden Technik als solcher, die also auch an sich einen Machtwillen starker Art besitzt, ausspricht, tritt in dieser Rücksichtslosigkeit aus egoistischen Motiven noch greller hervor, und immer wieder werden wir darauf geführt, daß der ethische Niedergang eigentlich die letzte Ursache der vielen Schäden unserer Zeit ist.

Indessen muß man bedenken, daß das ständige vornehmlich aus Gewinnsucht stammende Vorwärtsdrängen der Wirtschaft auch die sich oft überstürzenden Fortschritte der Technik, namentlich der Verkehrstechnik wesentlich mit veranlaßt, und daß die Welt der Technik selbst heute überwiegend mit einseitig wirtschaftlichem Geist erfüllt ist. Das ist natürlich etwas ganz anderes als das öko-

1) Dessauer a. a. O. S. 23.

nomische Denken, das ja mit dem Wesen der Technik verknüpft ist. Wenn aber die ideale Aufgabe der Technik eine Hebung der ganzen Kultur, eine freie und würdige Gestaltung des menschlichen Daseins ist, so hat eben die Gewinnsucht und Erwerbsgier unserer Zeit diese Aufgabe stark beeinträchtigt, nicht minder wie jene Stellung der Technik in den Dienst der Masse.

Man kann moderne Wirtschaft und moderne Technik theoretisch trennen[1]), in Wirklichkeit sind sie eng verbunden. Daher kommt es, daß man der fortschreitenden Technisierung eine fortschreitende Materialisierung der Menschheit zuschreibt. „Wachen wir," rief schon in den Anfängen unseres wirtschaftlich-technischen Zeitalters W. H. Riehl[2]) aus, „daß über dem Siegesrausche der materiellen Arbeit die höhere Würde des geistigen Schaffens nicht ganz vergessen werde!" Die intellektuellen Kräfte des Menschen werden bei jenem Vorwärtsdrängen wirtschaftlich-technischen Geistes ja keineswegs mißachtet, im Gegenteil — sie werden außerordentlich geschätzt, aber in den Dienst jenes Geistes gestellt und wie ein Produktionsmittel verbraucht. Das gilt nicht nur von den in den unmittelbaren Dienst der Produktion oder der Organisation gestellten intellektuellen Kräften, sondern vor allem

1) Dessauer a. a. O. S. 24ff.: „Die Wirtschaft hat sich der Technik bemächtigt. Das liegt im Sinn der Zeit ... Man belastet die Technik mit den Sünden der Wirtschaft. Aber das heißt sie verkennen. Von ihrer eigenen Natur her ist sie die Freundin des Menschengeschlechtes ... Darum ist auch der Primat der Wirtschaft Täuschung der Gegenwart. Wirtschaft wandelt sich, stürzt zusammen, gewinnt neue Form; die Leistungen der Technik bleiben bei den Menschen ... Der tiefere Sinn der gegenwärtigen Verflechtung ist, daß Wirtschaft dient, Technik zu entfalten." Wirtschaft und Technik seien auch in ihrem Wesen verschieden. Die Wirtschaft sage zu den Erzeugnissen der Technik Ware, im Geiste der Technik sei die Ware etwas anderes: dargebotene Menschenhilfe. (Vgl. auch S. 117ff.) Tauschwert in der Wirtschaft, ist die Ware in der Technik Dienstwert. Dessauer kündet den „Sachdienstgedanken" der Technik, der aber doch ein Wunschgedanke, bestenfalls ein Zukunftsgedanke ist. Sein „Sieg wird nicht in der Ausrottung, sondern in der Meisterung des wirtschaftlichen Gewinnstrebens bestehen" (S. 127). Hier würde auch in erster Linie der ethische Zug der Technik liegen. „Der gegenseitige Menschendienst" bestand früher „im persönlichen Dienst". Heute wird für andere unpersönlich geschafft. „Diese aus der Technik stammende grundsätzliche Änderung bedeutet Verflechtung der Menschen und einen Schritt vom engen Reich des Ich und seiner Umgebung zu den andern, zu der Menschenmenge" (S. 114).

2) Land und Leute, 10. Aufl., 1899, S. 109.

auch von der Wissenschaft, die zu einer Dienerin der Technik geworden ist, wenn auch zu einer hochgeschätzten. Diese Schätzung hat aber mit der Schätzung des Geistigen an sich nichts zu tun. Die Verbindung von Wirtschaft und Technik zeigt sich am meisten im modernen Industrialismus. Der Aufschwung der modernen Technik und der moderne Industrialismus sind schon zeitlich in ihren Anfängen verbunden: sie wurden es innerlich im Laufe der Zeit immer mehr. An die Haupterrungenschaft der modernen Technik, die Maschine, war die moderne Industrie von Anfang an geknüpft: ihre ständige Verbesserung und damit der fortschreitende Ersatz organischer Arbeitskraft durch mechanische (siehe S. 463) war ein Hauptinteresse der Industrie, die dadurch stetig die Technik anspornte. Wenn die Technik auch sonst der Industrie immer neue Mittel gewährte, so kam sie andererseits wegen ihres ökonomischen und organisatorischen Grundzuges der industriellen Erzeugungsform von vornherein entgegen. Indessen — die eigentliche Macht, die hinter den Antrieben der Wirtschaft, des Industrialismus gegenüber der Technik steckt, ist der Kapitalismus, die besondere moderne Form des wirtschaftlichen Egoismus. Er in erster Linie hat auch die Zielsetzung der Technik verändert, d. h. zugleich erniedrigt. Nicht übel hat sich kürzlich Leop. Ziegler[1]) über diesen schon mehrfach gewürdigten Vorgang geäußert. Nimmt die Indienststellung der Technik seitens der Wirtschaft der ersteren schon die Eigengesetzlichkeit, so setzt der Kapitalismus als Ziel nicht mehr die Bedarfsdeckung, sondern die günstigste, möglichst neuartige, unverbrauchte Verwertung des in einem Betrieb jeweils angelegten Kapitals. Die Technik dient dazu, um das Kapital „nach Möglichkeit des stets kostspieligen Erwerbes gesellschaftlicher Arbeitskraft zu entheben". „Mit dieser in jedem Betracht ökonomischen Zielgebung aktiviert und mobilisiert der Kapitalismus in der Technik Tendenzen, die zwar bis zu einem gewissen Grade auch in ihr beursprungt scheinen, jedoch unter andern gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen niemals mit solcher Wucht und Plötzlichkeit zur Entfaltung gelangt wären."[2]) Auch Spengler[3]) hat den Vorgang betont. Ihm ist die

1) Zwischen Mensch und Wirtschaft S. 354ff.

2) Dessauer (a. a. O. S. 27ff., vgl. auch S. 123f.) sucht Unternehmertum und Kapitalismus, die von einer oberflächlichen, mehr gefühlsmäßigen Einstellung

Technik eine „geistige Macht“, auf die der Ansturm des Kapitals, das die einzige Macht sein will, erfolgt. „Es ist der Verzweiflungskampf des technischen Denkens um seine Freiheit gegenüber dem Denken des Geldes.“

Jene „Versklavung“ des arbeitenden Menschen durch die Maschine, seine Mechanisierung und Entseelung durch die einförmige, namenlose, auf winzige Teilarbeit beschränkte Fabrikarbeit, liegt in den durch die heutige Technik herbeigeführten Arbeitsformen, aber der eigentliche Versklaver ist doch der Herr der Maschine, der auch sie, die scheinbare Herrin, wie die an sie gefesselten Arbeiter beherrscht, der Wirtschaftsegoismus, das kapitalistische Gewinnstreben, der Kapitalismus. Der Haß des Arbeiters, der sich gegen die Maschine als seine Feindin, die er sklavisch bedienen muß, richtete[1]), hat sich früh und viel stärker gegen den kapitalistischen Herrn der Maschine gerichtet, der mit den menschlichen Arbeitskräften an der Maschine in seinem Dienst Raubbau treibt. Es gibt jetzt viele Arbeiter, die die ihnen vertraut gewordene und wegen ihrer immer stärkeren Kompliziertheit als Kunstwerk erscheinende Maschine lieben. Die Technik als solche ist — wenigstens in dieser Welt technischer Arbeiter — längst von jenem Vorwurf entlastet. Jene Versklavung braucht nicht ein Wesenszug zu sein: es können sich vollkommenere Formen der Maschinenarbeit ergeben.

So würde die Schuld, die man bezüglich wesentlicher Übel der Technik beimißt, an der Zeit liegen. Diese steht seit langem unter dem Zeichen ausgeprägt materialistischer Geisteshaltung, der Vertretung wirtschaftlich-egoistischer Interessen, und dieser Geist hat auch die Entwicklung der modernen Technik beeinflußt. Eine andere Zeit, und die Technik wird anderen, idealeren Charakter tragen. Heute befinden wir uns eben im Zeichen geistigen Niedergangs. Indessen liegt es doch so, daß an diesem geistigen Nieder-

---

als Exponenten des technischen Zeitalters verbunden würden, zu trennen. Sie seien „im Grunde einander feind“. Er äußert manches Zutreffende, sieht aber den Unternehmer in viel zu idealem Licht. Er sagt aber selbst, daß der seinem Werk dienende, es liebende Unternehmer heute seltener geworden sei. D. erkennt, daß „Technik unter einer extrem-kapitalistischen Entwicklung Not leide“. Dem Kapitalisten gilt das Fachmännische „als zweiten Ranges“; das kapitalistische Unternehmen ist unpersönlich.

3) Untergang des Abendlandes S. 633.

1) Siehe oben S. 476 Anm. 1.

gang, an der Zurückdrängung des geistigen und des ethischen Menschen, der inneren Werte auch die moderne Technik an sich nicht ohne Schuld ist, d. h. nicht die Technik schlechthin, sondern ihre einseitige Vorherrschaft, der Technizismus. Wir haben diese Folgen des technischen Daseins schon oben erörtert. Es scheint auch nicht, daß an dem Gang der Dinge in näherer Zukunft etwas zu ändern ist. Die technische Entwicklung ist unaufhaltsam, und ihr Tempo steigert sich immer mehr. Auch der Widerstrebende muß sich ihr beugen, weil das ganze Dasein von den Wirkungen der Macht der Technik abhängig ist. Die Anpassung auch des untechnischen oder antitechnischen Teiles der Menschheit wird immer stärker werden. Man sieht es an den Frauen, die, mehr in der Welt des Gemüts wurzelnd, meist technisch unbegabt sind oder zur Technik kein rechtes Verhältnis haben — sie spielen auch als Erfinder, Konstrukteure usw. keine Rolle —: aber es gibt gleichwohl in der Gegenwart immer mehr weibliche Angehörige technischer Berufe, und im praktischen Leben, im Haushalt macht schon die Mode die Frauen allen technischen Neuerungen immer zugänglicher. Die Umgestaltung des ganzen Lebens, die seit mehreren Jahrzehnten im Gange ist, wird immer eingreifender sein, das unmöglich Scheinende wird (bis zu einer doch vorhandenen Grenze) möglich werden. Die Technik ist Schicksal, dem man sich beugen muß. So können alle Klagen, alle Proteste von Geist, Gemüt und Seele gegen die Schattenseiten dieser Entwicklung nur nutzlos scheinen, und auch eine ernsthafte kritische Betrachtung scheint zwecklos zu sein. Aber alle historischen Erscheinungen können und müssen von höherem Standpunkt als dem der Zeitgegebenheit bewertet werden. Immer wird es auch gegen herrschende Strömungen Gegenströmungen geben, die nicht nur aus Romantik und Ressentiment stammen, sondern aus der Tiefe des Menschengeistes, unter dessen verschiedenartigen Grundkräften und Trieben sich ein zeitweilig unterdrücktes Bedürfnis immer wieder geltend macht und die übersteigerte Vorherrschaft einer scheinbar dauernd siegreichen Geisteshaltung schließlich wieder bricht. So ist es mit dem eben als unaufhaltsam hingestellten Siegeszug des technischen Geistes auf die Dauer doch wohl nicht so arg bestellt. Der geistige Mensch (worunter, wie erwähnt, nicht der Intellektuelle zu verstehen ist), der innerliche, gemütvolle Mensch, der „magische Mensch", wie

man in der gekünstelten Ausdrucksweise moderner Kulturphilosophie sagt, läßt sich auf die Dauer doch nicht vom „technischen Menschen" unterdrücken, und wenn es geschehen sollte, wäre es mit wahrer Kultur vorbei. Eine wirkliche „Kultur" kann die Technik als solche überhaupt nicht schaffen, weil eine solche nicht „gemacht" werden kann. Die Technik neigt aber dazu, alles technisch zu „machen", manche denken letztlich auch an eine technische Organisierung des ganzen Lebens, die nur eine Versklavung der inneren Kräfte durch das „Werk" und die von dem „Werk" diktierte Ordnung bedeuten würde. Die Seele, der Geist spotten aber schließlich doch solchen technisch wohlgefügten Lebens, das innerlich nicht das gewährt, worauf es ankommt. Die Ziele der Technik sind im wesentlichen materielle. Der Gedanke Friedrich Naumanns, die technische Lebenshaltung unter geistige Ziele zu bringen und so eine höhere soziale Kultur aufzubauen, ist richtig, aber bisher eine Ideologie geblieben. Das, was die Technik schafft, ist an sich nicht genügend, eine „Kultur" auszumachen. Wir sind heute durch die außergewöhnlichen Fortschritte der Technik an staunendes Bewundern der immer neuen Errungenschaften, die überdies die Lebenshaltung fortwährend beeinflussen und umgestalten, gewöhnt; aber auch die erstaunlichste Errungenschaft stellt sich immer nur als „Mittel" heraus, ist kein höherer „Inhalt"; und sehr bald verliert sie den Nimbus des Ungewöhnlichen und wird so selbstverständlich wie die uralten ersten technischen Erfindungen, etwa der Wagen oder das Schiff.

Dem fortschreitend technisierten Dasein, mag es noch so sehr vervollkommnet werden, wird immer mehr trotz jenes strahlenden Optimismus[1]) der Lobredner der Technik ein Gefühl sich auferlegen, daß ihm etwas Wesentliches fehle, eben jenes wahre kulturelle Element. Daß dem innerlichen Menschen schon im heutigen technisierten Dasein das Leben ärmer scheint, nicht nur an inneren

---

1) Dessen sind sich einsichtige Vertreter der Technik auch bei ihrem Optimismus freilich bewußt, daß der technische Fortschritt den Menschen nicht das Glück bringt, nicht die Not, die Unzufriedenheit, die Gegensätze aus der Welt schafft. Goldstein (Die Technik, 1912) hat die Illusion, die Utopie hervorgehoben, die in der Ansicht liegt, daß die Menschen im Besitz aller technischen Herrlichkeiten auch glücklich seien; vgl. Dessauer a. a. O. S. 99.

Gütern, sondern auch an Schönheit und Würde, auch an „spielerischen" Elementen, die das notwendige Gegengewicht gegen das Muß der Arbeit bilden, daß er überhaupt mehr Verlust sieht als Fortschritt, das sind nicht nur Velleitäten, das ist das Gefühl eines tiefen Mangels. Man braucht keineswegs bei der Technik immer nur an ihre äußeren Leistungen zu denken; wir haben ihre geistige Seite betont und gestehen auch das Vorhandensein einer idealen Auffassung der Technik zu; wir haben die Möglichkeit einer aus der modernen technischen Welt entspringenden neuen Geisteshaltung erörtert, sie freilich bezweifeln müssen. Das Heil kann nur in einem harmonischen Ausgleich zwischen Technik und innerlicher Kultur liegen, ja sogar, wie angedeutet, in einer Unterordnung der ersteren unter die Ziele der letzteren. Immer wird ja auch der Sinn der Technik in der Förderung der Kultur gesehen: man muß „Kultur" aber richtig verstehen.

Vermutlich wird auch der heute triumphierende Technizismus nur ein Durchgang sein und seine Zeit haben wie vorher der naturwissenschaftliche Materialismus. Der „technische Mensch", wie wir ihn immer mehr in die Erscheinung treten sahen (vgl. S. 475), wird vermutlich auch in der Zukunft nicht der alleinherrschende Typus sein, wie denn überhaupt alle älteren typischen Menschenformen noch heute vorhanden sind, wenn auch oft im Verborgenen. Der „technische Mensch", dem die Zukunft gehören soll, bedeutet ja auch im Grunde in Hinsicht innerer Werte wenig. Er ist, wenn er tüchtig ist, sicherlich ein nützliches und förderliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft; er besitzt auch infolge seines Charakters als Techniker wertvolle Eigenschaften. Ein eigentlich wertvoller Mensch ist er aber erst, wenn er mehr ist als „technischer Mensch".

DILTHEYS SYSTEM DER GEISTESWISSENSCHAFTEN UND DAS PROBLEM GESCHICHTE UND SOZIOLOGIE

Von Hans Freyer.

Was Dilthey „die geschichtliche Welt" nennt, das ist nicht die abstrakte Zusammenfassung desjenigen, was in der Geschichte der Menschheit je an Ereignissen geschehen, je an geistigen Inhalten erschienen, je an Formen hervorgetreten ist. Und wenn die geschichtliche Welt insgesamt als der Gegenstand der Geisteswissenschaften bezeichnet wird, so soll damit nicht eine bloße Umfangsbestimmung der geisteswissenschaftlichen Studien ausgesagt sein. Sondern der Begriff geschichtliche Welt ist für Dilthey ein Strukturbegriff. Am ähnlichsten ist er seiner logischen Art nach denjenigen Begriffen Kants, die vom transzendentalphilosophischen Ansatz aus ein großes Seins- oder Geltungsbereich zur Einheit zusammendenken, wie es zum Beispiel der Kantische Begriff der Natur oder der Sittlichkeit tut. Diltheys Begriff der geschichtlichen Welt teilt mit jenen Kantischen Begriffen dies: daß er eine Besinnung über die Bedingungen der Erkennbarkeit seines Gegenstandes, ein Wissen um deren kategoriale Grundlagen in sich enthält. Er bedeutet nicht die Zusammenfassung vieler Erscheinungen unter einem abstrakten Begriff, sondern er bedeutet den Aufweis, daß ein bestimmter Bereich von Erkenntnisgegenständen nach seiner apriorischen Struktur eine Einheit bildet.

Diltheys geschichtliche Welt ist eine Einheit erstens auf Grund der Voraussetzungen ihrer Erkennbarkeit und auf Grund ihrer konstitutiven Kategorien; zweitens vermöge des Sinns, den ihre Erkenntnis im Haushalt des Geistes hat; drittens weil sie ein Ganzes mit deutlicher Gliederung ist, ein Aufbau, dessen Teile und Zusammenhangsgesetze einsichtig gemacht werden können.

Die logischen Voraussetzungen und die konstitutiven Kategorien



geisteswissenschaftlicher Erkenntnis sind von Dilthey seit 1875 jahrzehntelang immer wieder neu und fortschreitend methodischer formuliert worden. Die reifsten Formulierungen stehen im Plan der Fortsetzung zum „Aufbau der geschichtlichen Welt" (Ges. Schriften, Band 7, S. 191 ff.). Verstehen und Deuten sind die Grundbegriffe, durch deren Explikation Dilthey zuletzt zu einer vollständigen Methodenlehre der Geisteswissenschaften kommt. Durch die ganze Auffassung der geistigen Welt geht die Grunderfahrung der Gemeinsamkeit, ja der Identität der Menschennatur in allen Individualitäten hindurch: „sie ist es, die die Voraussetzung für das Verstehen bildet." Weil der Strukturzusammenhang, zu dem die seelischen Funktionen verknüpft sind, durch alles Lebendige hindurch als gleichbleibend angenommen werden kann, ist es möglich, durch eine „Transposition aus der Fülle des eigenen Erlebens" fremdes Leben und fremdes Tun, geschichtliche Zeugnisse und Werke zu verstehen; und nur soweit jene Voraussetzung gilt, gibt es geisteswissenschaftliche Erkenntnis. Das Verstehen macht geschichtliche Welt möglich. Auf den elementaren Formen des Verstehens, die in den Interessen des praktischen Lebens erwachsen und deren Gültigkeit nicht wohl bezweifelt werden kann, weil jeder unsrer Schritte auf ihnen beruht, bauen sich die höheren Formen des Verstehens auf. Um sie zu erfassen, gibt es insbesondere einen Weg: die methodologische Analyse der großen geisteswissenschaftlichen Werke. Es zeigt sich dann, daß vom naiven Verstehen eines Briefs bis zu den kunstvollsten Methoden der Deutung und Interpretation, wie der Philologe, der Historiker sie übt, eine ununterbrochene Kontinuität besteht. Das System dieser Verfahrungsweisen entwickeln, das heißt den Geisteswissenschaften diejenige logische Grundlegung geben, die sie bisher entbehrt haben. Es heißt zugleich: ihren Gegenstand, die geschichtliche Welt, transzendentalphilosophisch als Einheit begreifen. Denn es handelt sich in allen diesen Untersuchungen nicht um eine Psychologie des Verstehens, des Nacherlebens, der Einfühlung. Sondern es handelt sich um eine echte Parallele zur kantischen Fragestellung: um eine „Kritik der historischen Vernunft". Das ist der Titel gewesen, den die Einleitung in die Geisteswissenschaften zuerst tragen sollte. Und es bezeichnet die Absicht der Diltheyschen Arbeiten bis zuletzt.

Zum zweiten bildet die geschichtliche Welt dadurch eine Einheit,

daß ihre Erkenntnis einen bestimmten Sinn im Haushalt des Geistes hat. Durch das Diltheysche Werk zieht sich wie ein Leitmotiv der Gedanke: der menschliche Geist sei zutiefst ein geschichtliches Wesen, darum sei der geschichtliche Sinn sein wertvollstes Erbe, ja geradezu seine Vollendung und sein Weg zu sich selbst. Das sind die Stellen, an denen sich Diltheys unpersönlicher Stil zu Bekenntnissen und Ermahnungen emporhebt, zu einem Pathos, das ein wenig gelehrtenhaft bleibt, aber dabei von echter Menschlichkeit ist. „Denn der Mensch versteht sich selber durch keine Art von Grübelei über sich ... allein an dem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, die er hervorbringt, gelangt er zum Bewußtsein seines Vermögens im Guten und im Schlimmen." Das ist die Sendung und die Wirkung der Geschichte: sie eröffnet dem Menschen ein weites Reich von Möglichkeiten, die in der Determination seines wirklichen Lebens nicht vorhanden sind; sie läßt ihn viele andere Existenzen erleben; sie tut Schatzkammern des Geistes, Abgründe des Lebens, Geheimnisse der Seele, Verwebungen der Willenskräfte vor ihm auf, die ihm nur so zugänglich werden. Sie „versetzt das durch die Realität gebundene Individuum in Freiheit". Durch diese ethische Wirkung rückt für Dilthey die geschichtliche Welt nochmals zur Einheit zusammen. Sie ist die Fülle der verwirklichten Möglichkeiten des Menschentums. In ihr und nur in ihr kann erfahren werden, was menschlich sei.
Zum dritten ist die geschichtliche Welt für Dilthey ein Ganzes, dessen Glieder und dessen Zusammenhangsgesetze einsichtig gemacht werden können. Es gibt einen Aufbau der geschichtlichen Welt und eine Kulturphilosophie, die das Gesetz dieses Aufbaus theoretisch formuliert. Hier hat Dilthey als erster seines Zeitalters Hegelsche Fragestellungen wieder aufgenommen. Er fragt, wie die Systeme der Kultur und die Grundmotive der äußeren Organisation zum Ganzen der Kultur zusammenwirken; nach welchem Strukturgesetz jedes einzelne gebaut, mit welcher Rolle es in den Gesamtzusammenhang eingefügt sei. Die wesenhaften Lebenszwecke des Menschen, die durch die Geschichte hindurchgreifen, schaffen sich in diesen Kultursystemen und Organisationsformen ihre objektive Existenz. Weil es ewige Bestandteile der menschlichen Natur sind, die sich in den einzelnen Systemen schöpferisch auswirken, so wird die Gliederung nach Sinnbezirken



und die Grundstruktur ihres Zusammenhangs durch die ganze geschichtliche Welt hindurch die gleiche sein. Und das Problem taucht auf: das Gesetz, nach dem sich der menschliche Geist in die wesentlichen Richtungen seines Schaffens auseinanderfaltet, wo nicht zu deduzieren, so doch im Nachverstehen als notwendig zu begreifen. Vor allem aber ist die systematische Gliederung der geschichtlichen Welt dargestellt im Plural der Geisteswissenschaften, die sich aus sehr verschiedenen Antrieben, meist in Verbindung mit den praktischen Aufgaben des gesellschaftlichen Lebens entwickelt haben, und deren System im wesentlichen seit der romantischen Bewegung feststeht. Diltheys ganze Wissenschaftslehre beruht auf dem durchaus richtigen Gedanken, daß es unfruchtbar ist, die Einzelwissenschaften nach formallogischen Gesichtspunkten gegeneinander abzugrenzen. Wohl aber ist die Einteilung der Einzelwissenschaften vom Geist in der Gliederung der geschichtlichen Welt selbst deutlich vorgezeichnet. Jede Geisteswissenschaft hat in einem der Sinnbezirke, in die sich der Geist auseinanderlegt, ihren Gegenstand. Sie betrachtet dieses System der Kultur dann unter allen möglichen Gesichtspunkten und untersucht es nach allen möglichen Methoden: entwickelt seine allgemeine Theorie, erforscht seine Geschichte, arbeitet seine Normen heraus. So findet das gegliederte Ganze der Kultur im System der Geisteswissenschaften seine theoretische Repräsentation. Nicht in einer komplexen Intuition und nicht in den konstruktiven Theorien einer Universalwissenschaft, sondern allein durch die methodische Zusammenarbeit der Einzelwissenschaften vom Geist wird die geschichtliche Welt mit der Fülle ihrer Gehalte und Entwicklungen erfaßt. Es vollzieht sich wirklich, wie der Titel der Akademieabhandlung besagt, ein „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften".

Es ist also ein prägnanter, philosophisch wohl fundierter Begriff der geschichtlichen Welt, der der Diltheyschen Theorie der Geisteswissenschaften zugrunde liegt. Daß dieser Begriff der geschichtlichen Welt mit philosophischen Voraussetzungen aufs stärkste belastet ist, ja eine ganze Philosophie des Geistes implicite in sich trägt, wird besonders klar, wenn man ihn vom Negativen her betrachtet, nämlich die Frage stellt: was in diesem Begriff keine Stelle findet oder doch nur peripherisch von ihm befaßt wird.

Diltheys geschichtliche Welt hat etwas merkwürdig Unhistorisches. Man kann geradezu sagen, echte Historizität mangelt ihr durchaus. Die Folge davon ist: daß die Geschichte in Diltheys Systematik der Geisteswissenschaften keinen eindeutigen und überzeugenden Platz hat; daß die Soziologie als Wissenschaft teils abgelehnt, teils inadäquat bestimmt wird; daß überhaupt die „Wissenschaften von der äußeren Organisation der Menschheit" (die nach Diltheys Absicht die Soziologie, soweit sie berechtigt ist, in sich einschließen sollen) in ihrer logischen Eigenart gegenüber den Wissenschaften von den Kultursystemen nicht voll erfaßt werden. Für die systematischen Geisteswissenschaften enthält der Diltheysche Kultur- und Geschichtsbegriff die idealen logischen Voraussetzungen. Für die Geschichte und Soziologie versagt er. So liegt der Versuch nahe, die logische Eigenart der Geschichte und der Soziologie grade am Gegensatz zu den systematischen Wissenschaften vom Geist, wie Dilthey sie aus tiefer Kenntnis ihrer Arbeit heraus bestimmt hat, zu erfassen; sie gleichsam als Restprobleme der Diltheyschen Wissenschaftssystematik zu erweisen und auf diesem Umwege ihre Sonderart erkennbar zu machen.

Ich beginne mit einigen Sätzen, die aus dem „Aufbau der geschichtlichen Welt" herausgegriffen sind. An ihnen wird leicht nachzuweisen sein, welche Obertöne dem Diltheyschen Begriff der geschichtlichen Welt seine Klangfarbe geben. Es wird sich zeigen, daß in diesem Begriff eine Wendung angelegt ist, die das Moment echter Geschichtlichkeit geradezu aufhebt. „Alles ist hier durch geistiges Tun entstanden und trägt daher den Charakter der Geschichte." „Was der Geist heute hineinverlegt von seinem Charakter in seine Lebensäußerungen, ist morgen, wenn es dasteht, Geschichte." „Wie die Zeit fortschreitet, sind wir von Römerruinen, Kathedralen, Lustschlössern der Selbstherrschaft umgeben. Geschichte ist nichts vom Leben Getrenntes, nichts von der Gegenwart durch ihre Zeitferne Geschiedenes."

Sicher ist in diesen Sätzen, wie in Diltheys ganzer Philosophie, eine wunderbar tiefe Anschauung vom Geist, vom Menschen und von der Kultur angelegt. Alles Gegenwärtige erscheint als gesättigt mit geschichtlichem Gehalt. Das Vergangene ist gegenwärtig, weil es sich objektiviert hat. Und wo es nicht als akute Kraft im gegenwärtigen Leben wirkt, liegt es doch offen vor dem



verstehenden Blick. Darüber darf jedoch nicht übersehen werden, daß gerade durch diesen Ansatz der Begriff der Geschichte aus seinem natürlichen Zentrum gerückt wird. Sein Akzent rückt vom Moment des Geschehens auf das Moment des Gehalts, von der Zeit auf die Dauer, vom lebendigen Tun auf seinen objektivierten Ertrag. Diltheys geschichtliche Welt ist nicht die Welt der Ereignisse, Taten, Entscheidungen, sondern die Welt der objektiven, nachverstehbaren Formen, der menschlich bedeutsamen Sinngehalte. Es ist deutlich zu verfolgen, wie sich je länger je mehr an denjenigen Stellen, wo der Gegenstand der Geisteswissenschaften bezeichnet werden soll, neben und über den Terminus „geschichtliche Welt" Formulierungen schieben, die diese Wendung klar zum Ausdruck bringen. Als der gemeinsame Gegenstand der Geisteswissenschaften erscheint nun: „alles, dem der Geist wirkend sein Gepräge aufgedrückt hat", „alles, worin der Geist sich objektiviert hat", „alle Erinnerungen des menschlichen Geschlechts". Nicht als aktuelles Geschehen in der Zeit, nicht als Folge von Situationen, Willenshandlungen und Schicksalen tritt die Geschichte in den Blickkreis des geisteswissenschaftlichen Denkens, sondern als das Gestaltenreich der geschaffenen Formen. Und auf die geschichtlichen Prozesse wird nur zurückgegangen werden müssen, um den Gehalt der objektiven Werke und Zeugnisse tiefer zu verstehen oder mittelbar zu interpretieren. Diltheys geschichtliche Welt ist, pointiert gesprochen, echtes Perfectum, sie ist weder Imperfectum, noch Perfectum historicum. Sie ist „das Totenreich des Gedächtnisses", der Reichtum der vergangenen Menschlichkeit, der durch den Zauberstab des geschichtlichen Verstehens beschworen wird.

Es ist klar, daß alles, was Dilthey über die Sendung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis glaubt und verkündet, geradewegs auf diesen Begriff der Geschichte hinweist. Wenn es der Sinn der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis ist, daß der Mensch der ganzen Tiefe und Weite der menschlichen Möglichkeiten inne wird und durch dieses Innewerden aus seiner Gebundenheit in Freiheit versetzt wird, so verwandelt sich die geschichtliche Welt in das Reich der verwirklichten Möglichkeiten der Menschheit. Alles was Menschen je gedacht, erlebt, gelitten, getan haben, ist in ihr vorhanden: es wird gleichsam zum zweiten Male wirklich gemacht

und nunmehr dem Bewußtsein der Menschheit als endgültiger Erwerb einverleibt, indem es verstanden wird. „Wie kleine Geister sind die großen historischen Gebilde des Geistes in uns ..." Alle wissenschaftliche Arbeit größeren Formats ist von einem ganz bestimmten Ethos angetrieben und dauernd belebt. Das Ethos Diltheyscher Wissenschaft kommt mit unverhüllter (und beinah erschreckender) Klarheit zum Ausdruck, wenn er von der Souveränität spricht, die der Mensch mit dem geschichtlichen Bewußtsein erreicht; von der Souveränität, „jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie und Glauben, das Menschen binden könnte". Der menschliche Geist wird durch eine solche geschichtliche Welt unendlich bereichert, aus seiner individuellen Gebundenheit befreit und zum Bewußtsein seiner selbst gebracht. Die geschichtliche Welt aber ist damit aus ihrer eigenen Achse, aus ihrer Geschichtlichkeit, gelöst und im Grunde in ein zeitloses Nebeneinander von geschaffenen Formen und sinnvollen Gehalten verwandelt.

Denn so notwendig diese Wendung des Geschichtsbegriffs unter den Bedingungen der Diltheyschen Philosophie auch sei, von der Geschichte aus gesehen handelt es sich um nichts weniger als um eine Säkularisation des Geschichtlichen in ihr. Wissenschaftstheoretisch formuliert: die Geschichte wird säkularisiert durch die systematischen Geisteswissenschaften. Diese haben einen unendlichen Gewinn davon. Das zeigt jeder Blick sowohl auf die Diltheysche Systematik selbst wie auf diejenigen geisteswissenschaftlichen Arbeiten, die seiner Logik genügen. Sie erfüllen sich mit historischem Geist, nehmen die Fülle der geschichtlichen Gestaltenwelt in ihre Begriffe auf, lernen historische und systematische Fragestellungen in der fruchtbarsten Weise miteinander verbinden. Die Geschichte aber wird dabei zerrieben. Sie geht ihrer eigentümlichen Fragestellung verlustig. Die bewunderungswürdigen Arbeiten Diltheys zur Philosophengeschichte und Geistesgeschichte sind kein Beweis gegen diese Behauptung, sondern sie sind ein Beweis für sie. Gerade in ihnen wird der aufgelöste, säkularisierte Begriff der Geschichte besonders deutlich. Gegenstand dieser geschichtlichen Arbeiten sind die Grundmotive der abendländischen Philosophie (wie Pantheismus, natürliche Religion, Positivismus) und die großen

Themen der neuzeitlichen Wissenschaft (das Naturrecht, die Idee der Universalgeschichte, die Hermeneutik, die Anthropologie usw.). Diese Ideenbildungen erscheinen nun in Diltheys Arbeiten als geistige Gestalten von eigner Bündigkeit und eignen Lebensgesetzen. Jede einzelne enthält bestimmte Möglichkeiten der Ausformung und Wandlung, bestimmte Entwicklungstendenzen und Grundformen in sich. Die Aufgabe des Historikers ist nunmehr: die Entwicklungsschicksale jener geistigen Gestalten nachzuverstehen. Die Geschichte wird zu demjenigen Raum, in dem die immanenten logischen Möglichkeiten der einzelnen Ideenbildungen sich verwirklicht haben. Durch die Systeme der individuellen Denker, durch die Folge der Generationen und Zeitalter hindurch sind die folgerichtigen Linien aufzusuchen, auf denen sich jene logischen Gehalte (das Naturrecht, der Pantheismus usw.) entwickeln. Es ergibt sich dann ein Reichtum an Formen und Wandlungen, der rein konstruktiv nie zu erdenken gewesen wäre, den nur geschichtliche Betrachtung aufweisen kann. Aber das eigentliche Ziel der geschichtlichen Untersuchung ist und bleibt die logische Gestalt der Ideenbildungen: ihre Metamorphosen werden nachgedacht, ihr Gehalt wird aus den sich wandelnden Formen abgelesen. Es ist eine schöne Konsequenz, daß Dilthey auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte seine historischen Arbeiten immer in eine Typologie der philosophischen Weltanschauungen hat einmünden lassen: die Geschichte der Philosophie wird zu einem Nebeneinander weniger großer Gedankenmotive, die sich vielfach beeinflussen und durchdringen, die aber vor allem ihren eigenen Gehalt in immer neuen Formen entfalten. Wie die Geschichte, wenn sie den Akzent vom Geschehen auf den Gehalt verlegt, in Kulturmorphologie endet, so endet hier die Ideengeschichte in einer Art Ideenmorphologie. Die Begriffe Metamorphose und Entwicklung gehören immer als Korrelata zu den Begriffen Form und Gehalt. Wenn die geschichtliche Welt als das Reich der geistigen Gestalten bestimmt ist, so bleibt als die spezifisch historische Aufgabe übrig: die Abwandlungen und Entwicklungen dieser Gestalten zu verstehen, und die historische Arbeit wird dann in das System der Geisteswissenschaften immer durch den Grundgedanken eingegliedert werden müssen: nur in der Formenfülle seiner Metamorphosen zeige der menschliche Geist den Reichtum seines Gehalts.

Gegenüber dieser in sich völlig konsequenten Systematik der Geisteswissenschaften, die Dilthey entwickelt hat, deren Grundgedanken aber in zahlreichen geisteswissenschaftlichen Arbeiten der Gegenwart aufgewiesen werden könnten, ist nun die logische Eigenart derjenigen Wissenschaften geltend zu machen, die in jener Systematik entweder zu kurz kommen oder überhaupt nicht wirklich begriffen sind. Es handelt sich, soviel ich sehe, um drei Geisteswissenschaften: um die Geschichte, die Soziologie und die Psychologie. Das Problem der Psychologie sei, weil es besonders liegt, für einen anderen Zusammenhang aufgehoben. Die Geschichte und die Soziologie sollen mehr im Hinblick auf dasjenige, was ihnen im System der Geisteswissenschaften gemeinsam ist, als auf das, was sie trennt, behandelt werden. Alle drei Wissenschaften haben zu ihrem Gegenstand nicht Formen und deren Sinngehalt, nicht Gestalten und deren Metamorphosen, sondern sie haben Wirklichkeiten zu ihrem Gegenstand. Es wird zu zeigen sein, daß sich damit gegenüber den anderen Geisteswissenschaften eine sehr andere logische Struktur ergibt, und daß diese logische Sonderart in der Tat säkularisiert wird, wenn das ganze System der Geisteswissenschaften von dem Diltheyschen Ansatz aus, unter der Herrschaft seines Begriffes der geschichtlichen Welt und insbesondere unter der Einwirkung seiner ethischen Antriebe gedacht wird.

Kein Zweifel, daß die Existenz reiner Form- und Gehaltswissenschaften im Gefüge der geistigen Welt selbst vorgezeichnet ist. Es gibt kein System der Geisteswissenschaften ohne die „Wissenschaften von den Systemen der Kultur". Denn es ist das Wesen des Geistes, sich in sinnvollen Formen zu objektivieren; es ist das Wesen des Geistes, sich in einem bestimmten Fächer von Formbereichen und Sinnbezirken auseinanderzufalten. Kein Zufall, daß diejenige Philosophie, die diese Struktur der geistigen Welt grundlegend formuliert hat, das Hegelsche System, wo nicht am Anfang, so doch gleichsam in der Mitte der reichen Entfaltung der deutschen Geisteswissenschaften steht. Die Hegelsche Philosophie erkennt die einzelnen Sphären des Volkslebens als wesenhafte Sinnzusammenhänge, die sich im Gesamtaufbau des Geistes dialektisch ergeben, und die den Gehalt des Volksgeistes nach je einem eigenen Gestaltungsprinzip erscheinen lassen. Und zu gleicher Zeit entstehen, in ihrer weiteren Entwicklung samt und son-

ders von Hegelschen Begriffen aufs tiefste beeinflußt, die entsprechenden Einzelwissenschaften von der Kultur. Die deutsche Romantik hat sich nicht als Dichtung vollendet, sondern als Wissenschaft. In Sprachwissenschaft, Rechtsgeschichte, Mythenforschung, Kunst und Literaturgeschichte, Nationalökonomie, Staatswissenschaft haben ihre Begriffe des Echten, des Organischen, des Lebendigen, der Totalität und der Entwicklung ihre volle Konkretisierung und ihre stärkste Wirkungskraft empfangen. Und Dilthey ist nicht nur der Historiker dieser deutschen Bewegung, sondern ebensosehr ihr später Erbe. Ihre Kategorien sind trotz aller positivistischen Einschläge die eigentlich herrschenden in seinem Denken. Und seine eigene Entwicklung von der Einleitung in die Geisteswissenschaften bis zum Aufbau der geschichtlichen Welt zeigt deutlich, wie Hegelsche Begriffsbildung und romantische Kulturanschauung in ihm immer stärker werden gegenüber den Axiomen und Postulaten des Positivismus.

Nun aber ist die Gegenrechnung aufzustellen. Daß sich der Geist in seine autonomen Bezirke auseinanderfaltet, in bündigen Formen objektiviert, ist eins seiner wesentlichen Momente. Aber damit ist sein Begriff nicht erschöpft. In den geschaffenen Formen existiert er als gültiger Gehalt, als zeitentrückter Sinn, als Perfectum. So mag die Geisteswissenschaft ihn aufsuchen und ihn im Verstehen zu neuem Leben erwecken. Außerdem aber ist er Wirklichkeit, zeitgebundenes Geschehen: Und hier liegt der Gegenstand der Geschichte und der Soziologie. Es handelt sich natürlich nicht darum, daß nur eben, um die objektiven Formen besser zu verstehen und ihren Gehalt tiefer auszudeuten, auf die Entstehungsprozesse der Formen oder auf die seelisch-gesellschaftlichen Gesamtlagen, aus denen sie erwachsen sind, rekurriert wird. Das tun alle modernen Geisteswissenschaften. Aber damit sind nur neue, nämlich genetische, psychologische, soziologische Methoden in sie eingeführt; der Gegenstand, der das Erkenntnisziel bildet, ist nach wie vor die bündige Form (ein Rechtssystem, ein Mythus, eine Sprache, ein Kunststil). Es handelt sich vielmehr darum, daß, in der Struktur der geistigen Welt vorgezeichnet, ein neues Erkenntnisziel auftaucht: Wirklichkeiten an Stelle von Sinngehalten, historische Prozesse an Stelle von Formen und Bedeutungen. Erst aus dem eignen Gegenstand ergibt sich das Eigenrecht und die Sonderart der Einzelwissenschaf-

ten. Es würde die Liquidation der Geschichte als Wissenschaft bedeuten, wenn sie in eine für alle Geisteswissenschaften brauchbare oder notwendige „genetische Methode" aufgelöst würde. Und ebenso wäre es die Liquidation der Soziologie als Wissenschaft, wenn sie nichts als ein überall nützlicher Gesichtspunkt der Betrachtung wäre.

Ich spreche zunächst von der Soziologie und ihrem Charakter als Wirklichkeitswissenschaft. Es ist eine bedeutsame Tatsache, daß unter den Geisteswissenschaften, die die deutsche Bewegung in rascher Folge entstehen läßt, die Soziologie fehlt. Sie ist in Deutschland erst in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hervorgetreten. Ihrem Gegenstand nach ist sie bezeichnenderweise zuerst Gegenwartsanalyse, Wissenschaft von den aktuellen sozialen Bewegungen. Lorenz von Steins Buch über die sozialen Bewegungen des zeitgenössischen Frankreichs, die soziologischen Partien in Marx' Kapital, das sind die ersten Dokumente der deutschen Gesellschaftswissenschaft. Auch Dilthey hat mit sicherem Instinkt diejenigen Wissenschaften, die er Wissenschaften von der äußeren Organisation der Menschheit nennt, nicht pari passu mit den Systemwissenschaften behandelt, sondern sie als eine besondere Gruppe innerhalb der Geisteswissenschaften formiert. Nur daß freilich dort, wo er die Fragestellung und den logischen Charakter dieser Wissenschaften zeichnet, das Bild von dem Vorbild der Systemwissenschaften stark beeinflußt, ja verfälscht wird. Als Gegenstand der Gesellschaftswissenschaft erscheint da der ganze Reichtum der sozialen Formen, von der flüchtigsten zwischenmenschlichen Verbindung bis zum dauernden machtvollen Verband. In jeder dieser Sozialformen ist ein bestimmtes Strukturgesetz aufweisbar, das durch den Zweck der Vereinigung bestimmt ist, und das jedes einzelne Glied der Gruppe mit einer bestimmten Funktion in den Gesamtzusammenhang der Form eingliedert. Diese „Beziehung von Zweck, Funktion und Struktur" macht immer und überall das eigentliche systematische Problem der Gesellschaftswissenschaften aus. Sinnvolle Formen werden vorgefunden, ihr Gehalt und ihr Bildungsgesetz ist nachzuverstehen: diese Problemstellung teilt, so ist die Meinung, die Soziologie mit allen Geisteswissenschaften. Es ist gewiß, daß damit das Ziel und die Methode sehr vieler gegenwärtiger Systeme der Soziologie

richtig bezeichnet ist. Da wird in der Tat die Soziologie als Wissenschaft von den sozialen Formen, als Morphologie und Entwicklungslehre der sozialen Gebilde aufgefaßt und betrieben. Wie der Kunstwissenschaftler die Bildungsgesetze und Entfaltungsstadien eines Stils, wie der Sprachwissenschaftler die Formenwelt und das Sinngefüge einer Sprache, so soll der Soziologe die gesellschaftlich-staatlichen Gebilde nach ihrem Sinngehalt und ihrer Form zu erforschen haben. Die Analogie zur Sprachwissenschaft erfreut sich sogar in den logischen Grundlegungen der Soziologie einer besonderen Beliebtheit.

Gerade diese logische Haltung ihrem Objekt gegenüber scheint mir nun für die Soziologie der Natur der Sache nach unmöglich zu sein. Der Natur der Sache nach, das heißt der Natur ihres Erkenntnisgegenstandes nach. Die sozialen Gebilde sind durch einen ganz wesentlichen Zug von allen andern Formen der geistigen Welt unterschieden, durch die einfache Tatsache, daß die Menschen selbst mit ihrem ganzen Wesen es sind, die sie aufbauen. Die sozialen Gebilde sind Grenzfälle der geistigen Objektivation: sie sind zwar überindividuelle Formen, aber sie sind Formen aus Leben. Es fehlt ihnen diejenige volle Objektivität, die in andern objektivgeistigen Gebilden vorhanden ist und geradezu deren Wesen ausmacht. Es ist das Wesen des Kunstwerks (überhaupt jeder echten Stilform), daß es sich aus den Akten des Lebens ablöst. Das Leben, aus dem es hervorgebracht worden ist, ist in ihm zwar nicht ausgelöscht, aber es ist voll objektiviert. Der Meiselschlag ist im Bildwerk nicht als Schlag, sondern als Linie vorhanden; die Denkoperation im wissenschaftlichen Werk nicht als Denkanstrengung oder als glückhafte Intuition, sondern als objektiver Satz. Dieser Objektivationsvorgang fehlt den Gebilden der sozialen Welt. Die gesellschaftliche Wirklichkeit geschieht durch uns hindurch. Wir selbst sind das Material, aus dem sie sich aufbaut. Sie ist nicht bündige und absolute, vom Menschen losgelöste Form, sondern sie ist werdende Form: Spannung, in die die Menschen selber einbezogen sind, Wölbung, die sich aus ihrem Sein und aus ihrem Tun aufwölbt.

Damit aber ist notwendig eine neue logische Haltung gegeben und ein neues Ethos der Erkenntnis gefordert. Die Einzelwissenschaften von den geistigen Objektivitäten leben in der Tat von jenem Ethos

des Verstehens, das von Dilthey prägnant formuliert worden ist. Ihre Gegenstände sind bündige Gebilde (wie die Werke der Kunst), sind geschlossene Sinngefüge (wie das Recht), sind Formzusammenhänge von eigner Gesetzlichkeit (wie die Sprache). Alle tragen einen bündigen Sinngehalt in sich: ihn in seiner ganzen Tiefe zu verstehen, ist die Aufgabe der Erkenntnis und ist ihr Lohn. Und aus allen zusammen wird in der theoretischen Haltung des historischen Sinns das Reich des Geistes aufgebaut. Gerade diese Haltung ist nun, auch als Ziel der Approximation, der Soziologie auf Grund der Eigenart ihres Objekts versagt. Die Soziologie kann eine Zeitlang von ihrer eigenen Situation absehen und die Formenfülle der sozialen Welt als Nebeneinander sinnvoller, menschlich bedeutsamer Gestalten ansehen. Bleibt sie dabei und begnügt sie sich damit, so wird ihr Gegenstand, die gesellschaftliche Wirklichkeit, notwendig verfehlt. Dieser Gegenstand ist nicht bündige Form und gültiger Gehalt, sondern er ist Wirklichkeit in der Zeit. Die geschichtliche Zeit ist für die Soziologie wesentlich nicht neutrale Sphäre, in der die Mannigfaltigkeit der Gestalten nebeneinandersteht, sondern sie hat eine eindeutige Richtung, vor allem hat sie einen prägnanten Punkt: die gegenwärtige Situation. Mit ganz bestimmten Sozialgebilden, nämlich den gegenwärtigen, sind wir in besonderer und unleugbarer Weise verbunden: sie sind einfach wir selbst und sonst nichts. Ihr Fortbestehen und ihre Veränderung ist unserm Willen anheimgegeben. Wie durch ein Nadelöhr wird ihre Wirklichkeit durch den Moment der gegenwärtigen Entscheidung hindurchgezwängt. Dieser Charakter, Wirklichkeit zu sein, nicht gültiger Gehalt, Geschehen nicht Gestalt eignet allen Gegenständen der Soziologie.

Das ist die Dimension, die in Diltheys Begriff der geschichtlichen Welt durchaus fehlt. Damit aber fehlt diesem Begriff der Nerv echter Geschichtlichkeit. Er entnimmt die geschichtliche Welt der konkreten Zeit und verwandelt sie in eine Sphäre von geistigen Gestalten. Unangetastet bleibt natürlich das Gesetz, daß alle Kultur in autonome Sinnbezirke auseinandergefaltet ist und in objektiven Formen erscheint. Hier finden die systematischen Wissenschaften vom objektiven Geist ihren Gegenstand und die Rechtfertigung ihrer Erkenntnishaltung. Die Kette zwischen diesem Einschlag aber bildet die menschlich-gesellschaftliche Wirklich-

keit. Diese wird völlig verfehlt oder jedenfalls verzerrt, wenn sie als Mannigfaltigkeit von Formen und Sinngehalten aufgefaßt wird. Sie wird dagegen adäquat begriffen, wenn sie als Geschehen, das heißt als unumkehrbare Abfolge von gegenwärtigen Lagen gedacht wird. Für jene Wissenschaften ist das Ethos der Erkenntnis, das Dilthey formulierte, durchaus sinnvoll: die Morphologie der geistigen Gestalten wird den Geist aus der Engigkeit seiner Individualität in die Weite der Menschheit führen, sie wird ihn „in Freiheit setzen". Zur gesellschaftlichen Wirklichkeit aber verhält sich die Erkenntnis nur dann richtig, wenn sie sich zu ihr als Wirklichkeit verhält. Sie nur als Möglichkeiten des Menschlichen verstehen, hieße den sozialen Gebilden ihren Sinn nehmen. Nicht Bereicherung durch Mannigfaltigkeit, sondern Vertiefung der eigenen Entscheidung, Unterbauung der eigenen Wirklichkeit durch begriffliche Einsicht ist das Ethos der Soziologie.

Damit rückt die Soziologie offenbar in die unmittelbare Nähe der Geschichte. Sie rückt ihr logisch so nahe, daß sie sich nur durch eine geringe Drehung der Fragestellung, allerdings durch eine entscheidende, von ihr unterscheidet. Auch die Geschichte ist in Gefahr, von jenem Begriff der geschichtlichen Welt enthistorisiert zu werden; genau so wie die Soziologie, wenn sie unter den logischen Einfluß der Wissenschaften von den Kultursystemen gerät, das spezifische Ethos ihrer Erkenntnis verliert. Die geschichtliche Zeit wird dann ihres absoluten Charakters entkleidet. Sie wird zu der neutralen Sphäre, in der die geistigen Formen sich bilden und abrinnen. Nicht Ereignisse und Entscheidungen, nicht Leben und Handeln, sondern Formen und ihre Wandlungen erscheinen als ihr Material. Nicht daß etwas in einer bestimmten Gegenwart verwirklicht wird, sondern der Gehalt des Geschaffenen in seiner eigentümlichen Bündigkeit und Gültigkeit erscheint dem geschichtlichen Verstehen als Problem. Und die Zeit wird aus einer Kette von Gegenwarten in den relativen Zeitraum verwandelt, innerhalb dessen die geistigen Formen sich auseinander entwickeln. Damit aber ist das Problem der Geschichte verschoben, sie ist zur Methode der systematischen Geisteswissenschaften gemacht. Der wahre Sinn der Geschichte ist durch Friedrich Schlegels geistreiches Wort, die Geschichte sei „die rückwärts gekehrte Prophetie" prägnant bezeichnet — falls man nur dieses Wort tief genug versteht. Es wird des-

wegen selten richtig verstanden, weil das moderne Bewußtsein keinen rechten Begriff der Prophetie hat. Es meint, der Prophet sei eine Art Wahrsager. Da nun über die Vergangenheit nichts mehr wahrzusagen ist und es als müßiges Geschäft erscheinen muß, Ereignisse, die sich inzwischen verwirklicht haben, vorherzusagen, so klingt das Schlegelsche Wort wie ein paradoxer Scherz. Es ist in der Tat gelegentlich von solchen benutzt worden, die die Geschichte als Treppenwitz und als Klugheit post festum verspotten wollten. In Wahrheit ist der Prophet nicht einer, der wahrsagt; er ist vielmehr derjenige, der vor Entscheidungen steht. Der Prophet wächst in einer Zeit, in der eine Entscheidung reif wird; seine Sendung ist, die Entscheidung des Zeitalters ins klare Bewußtsein zu heben, sie unausweichlich zu machen, sie als Entweder—Oder vor die Menschen hinzustellen. Damit gewinnt es sofort einen tiefen Sinn, wenn die Geschichte als rückwärts gekehrte Prophetie definiert wird. Das heißt dann: der Historiker versetzt die Geschichte in denjenigen Aggregatzustand zurück, in dem sie noch Entscheidung war. Er macht sie noch einmal zur Gegenwart mit ihren akuten Alternativen. Er läßt sie im wirklichen Sinn des Worts noch einmal geschehen, nämlich noch einmal entschieden werden. Er löst den Gehalt, den Ertrag, die Gestalt des fertigen Werks oder der getanen Tat wieder auf und appelliert gleichsam noch einmal an den Willen, an die lebendige Entscheidungskraft, aus der diese Werke und Taten stammen. Abstrakt ausgedrückt: der Historiker faßt die geistige Welt nicht als Gestaltenreich der geschaffenen Formen, sondern er faßt sie als Wirklichkeit auf. Geschichte ist Wirklichkeitswissenschaft von der geistigen Welt.

Durch ihren Charakter als Wirklichkeitswissenschaft werden Geschichte und Soziologie im System der Geisteswissenschaften in die nächste Nähe zueinander gerückt und gegen die Wissenschaften von den Kultursystemen gegenständlich abgetrennt. Es ist demgegenüber die geringere Sorge, die Geschichte und die Soziologie logisch gegeneinander abzusetzen. Es ist ein kleiner, aber ganz scharfer und mit den Mitteln der modernen Logik nicht einmal schwer zu bestimmender Winkel, um den der Erkenntniswille sich dreht, wenn die geschichtliche Wirklichkeit erst als Geschehen und Entscheidung (das heißt historisch) gedacht wird, dann in einem bestimmten Querschnitt auf ihre Grundstruktur zusammen-

gezogen, das heißt soziologisch gedacht wird. Die geschichtliche Wirklichkeit bietet keinen Ansatzpunkt für die Bildung abstrakter Klassenbegriffe. Dagegen ist es durchaus möglich, geschichtliche Wirklichkeiten unter die doppelte Begriffsbildung der Geschichte und der Soziologie zu stellen: sie erst historisch als Geschehen aufzufassen, das zwischen zwei Jahreszahlen gespannt ist, sie dann soziologisch als Gefüge nachzudenken, die durch eine charakteristische zwischenmenschliche Willensspannung zusammengehalten sind. Und während eine Soziologie, die abstrakte Systematik der sozialen Formen sein will, von den Historikern instinktiv und mit Recht abgelehnt wird, steckt in aller großen Geschichtschreibung, unbewußt oder meist sogar voll bewußt, ein gut Teil solcher konkreter soziologischer Strukturbegriffe drin.

Überhaupt dürfte die Besinnung auf die logischen Gemeinsamkeiten der Geschichte und der Soziologie keineswegs nur von wissenschaftstheoretischem Interesse sein. Diese Besinnung dient nicht nur dazu, die Geschichte und die Soziologie logisch richtig in das System der Geisteswissenschaften einzugliedern. Sie ist vielmehr vor allem ein Erfordernis der gegenwärtigen Lage der Soziologie und eine Bedingung ihrer weiteren Entwicklung. Die Sackgasse, die der gegenwärtigen Soziologie droht, ist: daß sie zu einer abstrakten Systematik der gesellschaftlichen Gebilde wird. Nur wenn sie sich die Verbindung mit der Geschichte, die historische Sättigung ihrer Kategorien zu wahren weiß, ist soziologische Begriffsbildung fruchtbar und zukunftshaltig. Ihr Recht steht und fällt mit ihrem Charakter als Wirklichkeitswissenschaft.

GESCHICHTE ALS SOZIALPSYCHOLOGIE

ZUGLEICH EINE EPIKRISE ÜBER KARL LAMPRECHT

Von Willy Hellpach.

1. Der Versuch, den Geisteswissenschaften eine wesenseigene Theorie ihres Forschungszweckes und Forschungsverfahrens zu unterbauen, ist versackt. Man erinnert sich, daß er seinen Ausgang nahm von zwei Anstößen, einer Feierrede Windelbands und einer Akademieabhandlung Diltheys; daß er wiederum zwiefältig sich verdichtete in den scharfsinnig geschlossenen Formungen Heinrich Rickerts und den konzeptionskühn anlaufenden Fragmenten Max Webers; alles übrige blieb in Trabantenrollen. Die Schlacht, mit Bravour geschlagen, hat zu keinem Siege und zu keiner Niederlage geführt; sie ist abgebrochen, die Partie steht remis und kann so nicht weitergespielt werden. Praktisch wurde besonders wenig geändert. Nicht einmal die Umbenennung der Geisteswissenschaften in Kulturwissenschaften hat sich durchgesetzt; ein paar neue Begriffsschöpfungen, wie Wertbezogenheit und Idealtypus, kreisen fast ausschließlich in der dünnen Luft soziologischer Spekulationen; das System der Einzeldisziplinen ist nicht umgebaut worden, seine Statik gehorcht nach wie vor fast ganz dem praktischen Bedürfnis und dem historischen Zufall; nach wie vor blühen Naturforschungszweige, die schwerlich Nomothese sich als Ziel setzen können, und Geisteswissenschaften, die fernab von Idiographie arbeiten.
Am schlimmsten ist die Psychologie daran. Sie ist durch jenen Versuch grundsätzlich auseinandergerissen worden. Dilthey zerlegte sie in zwei Psychologien, und Jaspers, der auf dieser Linie am geradesten vorwärtsging, wandelte die Trennung in zwei psychologische Betrachtungsweisen um, die erklärende und die verstehende, ohne doch damit die Einheit der Disziplin wieder zu gewinnen. Auch er kann nicht faßlich machen, wie die verstehende Psychologie etwa durch die erklärende unterstützt werden mag oder umgekehrt;



keine ist die wissenschaftlichere, die elementarere oder kompliziertere; es bleiben zwei verschiedenartige Dimensionen der Erforschung von seelischen Tatbeständen, Zusammenhängen, Gesetzmäßigkeiten. Eben wieder handelt ein Buch von der Krisis der Psychologie, wie vor einem Vierteljahrhundert; einer der klarsten und gründlichsten Psychologen „vom Bau" schreibt es, Karl Bühler in Wien. Die Krisis ist in Wahrheit nicht periodisierend, sondern chronisch. Sie war latent da, spätestens als Wilhelm Wundt sein Gesetz der psychischen Resultanten, sein Prinzip der schöpferischen Synthese, seine Formel von der Vermehrung der seelischen Energie aussprach und damit seine physiologische Psychologie krönen zu können wähnte. Denn dies bedeutete ja, daß es in der Seelenkunde vom Einzelnen zum Ganzen, vom Element zur Gestalt (oder wie immer es heißen will) keinen Erklärungsweg gibt! Ist das Ganze im Seelischen unter allen Umständen mehr als die Summe oder überhaupt die Zusammenfügung seiner Elemente, so scheitert jede Erklärung aus diesen Elementen. Das Entscheidende, was dem Ganzen seine Eigenart verleiht, tritt hinzu — nun wohl, eine schöpferische Synthese läßt sich in der Tat nur noch von Ganz zu Ganz verstehen, schauen, deuten, aber nicht mehr von Elementen zu Ganz erklären. In der seltsamen Sterilität der mühseligen experimentalpsychologischen Untersuchungen z. B. eines Kraepelin für seine eigene lebendige Psychiatrie, seiner zahllosen Arbeits-, Ermüdungs-, Erholungs-, Übungsversuche für die reale Arbeitskunde, der gesamten analytischen Psychologie für Charakterkenntnis, Biographie, Berufsberatung, oder in den wirklichen Gefahren einer schematisierenden Psychotechnik schien dies sich nur zu bestätigen.
P. J. Moebius, der mit Karl Lamprecht um die gleiche Epoche und in der gleichen Stadt, gleich skeptisch beurteilt von der Zunft, seine gleich jenem die Gegner immer ein wenig herausfordernden und ärgernden Werke schrieb, folgerte aus diesen Dingen „die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie". Aber wenn wir über die Grenzen der Seelenwissenschaft hinausschauen, was gewahren wir denn da? Etwa die Fähigkeit der Chemie, die sinnlichen Eigenschaften der Verbindungen aus denen ihrer Elemente zu erklären? — Niemand weiß, warum aus der Synthese eines festen, gelben Körpers mit einem farblosen, geruchlosen Gas, von Schwefel mit Wasserstoff, ein farbloses, stinkendes Gas wird, dessen Geruch mit dem des mit Sauerstoff

sich vereinigenden (brennenden) Schwefels nichts zu schaffen hat. Noch nirgends hat sich die Erklärung der sinnlichen Eigenschaften eines chemisch Ganzen aus den sinnlichen oder den meßbaren Eigenschaften seiner Elemente als möglich erwiesen. Eine Katze gehorcht, wenn ich sie zum Fenster hinauswerfe, dem Schwerkraftgesetz, aber was ist damit für die Erklärung ihrer feliden Lebenserscheinungen gewonnen? — Genau so wenig, wie wenn ich feststelle, daß auch ein Künstler bestimmte Reaktionsgeschwindigkeiten hat, daß er in der Arbeit Übung und Ermüdung zeigt. Genau so wenig, das heißt: nicht weniger und nicht mehr! Mit anderen Worten: die Wirklichkeit weist uns allenthalben Erscheinungen der Synthesis, die elementar-analytisch nicht auflösbar sind. Es ist noch ganz undurchsichtig, ob es sich dabei um eine tatsächliche oder grundsätzliche Unauflösbarkeit handelt. Es ist durchaus möglich, daß die Chemie einmal dahin kommt, aus bestimmten Eigenschaften der Elemente etwa den Aggregatzustand oder die Färbung oder den Geruch einer Verbindung dieser Elemente vorher zu berechnen. Es ist aber auch möglich, daß dies nie oder nur stellenweise gelingt. Die Natur wimmelt von Ganzheiten, die heute elementar-analytisch unauflösbar sind. Viele, die man früher auch dafür hielt, sind inzwischen aufgelöst. Die Biologie, namentlich die Erbwissenschaft, bietet besonders lehrreiche Beispiele dafür. Es ist Metaphysik, zu behaupten: die Auflösung sei in irgendeiner Wissenschaft schlechthin unvollziehbar, in ihr müsse man auf ewig die Ganzen für sich und die Elemente für sich betrachten. Das ist keine Wissenschaft mehr, und träfe dieses Dogma für die Geisteswissenschaften wirklich zu, so sollte man sie vom Namen nicht des Geistes, aber der Wissenschaft befreien und sie etwa Deutenschaften heißen. Dann wüßte jeder, woran er von vornherein ist. Zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Wissenschaft kann es so wenig geben, wie es zwei verschiedene Arten von Kunst oder von Religion geben kann. Es gibt immer nur eine Art, die sich an verschiedenen Gegenständen auf adäquate Erfassungsweise versucht und es je nachdem mehr oder weniger schwer hat, zu ihrem Ziele zu kommen. Es gibt wirklich nur eine Wissenschaft, aber von ihr sehr verschiedene Anwendungen und Vollkommenheiten. Und das gilt auch für die Psychologie. Freilich sprang Wundt aus der Wissenschaft heraus und in die Metaphysik hinein, wenn er von schöpferischer Synthese und Vermehrung der seelischen Energie

redete — als von grundsätzlichen Gegensätzen zu den Prinzipien, die im Reich des Körperlichen gelten. Auch die Psychologie hat ihre Elemente und ihre Ganzen; aber sie gehört zu den Disziplinen, in denen es sehr schwierig ist, von den Elementen zu den Ganzen erklärend vorzudringen. Es ist tatsächlich sehr schwierig. Ob es tatsächlich viel schwieriger ist als z. B. in der Chemie oder der Pathologie, steht dahin. Es aber grundsätzlich für unmöglich zu halten (und im Grundsätzlichen gibt es kein mehr oder weniger schwierig, sondern nur noch ein möglich oder unmöglich), bedeutet den Verzicht auf eine Wissenschaft vom Geiste überhaupt. Denn welches auch die tatsächlichen Schwierigkeiten seien: jede Wissenschaft hat die Aufgabe (und wie wir noch betrachten werden, nur diese Aufgabe), mit allen verfügbaren Kräften bis zur äußersten Grenze des Erklärungsversuchs, d. h. der Auflösung einer Erscheinung in einen Elementarzusammenhang, vorzudringen,

2. Die Vorgänge nun, welche wir als Geschichte bezeichnen, gehören ohne Zweifel der geistigen Sphäre an. Zwar können rein materielle, ein Erdbeben etwa, eine Epidemie, Dürre, Sturmflut, in die geschichtlichen Ereignisse eingreifen. Bestandteile der Geschichte selber werden sie doch nur mittelbar, indem sie geistige Wirkungen hervorrufen, die sich geschichtlich geltend machen. Aber was das heißt: „sich geschichtlich geltend machen“ — darum eben ist Streit, ein Teilstreit des Streites ums Wesen von Geisteswissenschaft oder Kulturwissenschaft, ein Teilstreit freilich, der zeitweilig zum Hauptstück des Gesamtstreites geworden ist, indem „Geschichte“ als der Prototyp der geisteswissenschaftlichen Besonderheit, gleichsam als das kulturwissenschaftliche Ens realissimum angesprochen, ausgelegt ward. Dieser Streit war in keinem Augenblicke leidenschaftlicher entfacht, als zu jener Zeit, da der unmittelbare Vorgänger unseres Jubilars auf seinem Leipziger Lehrstuhl, da Karl Lamprecht in die Auseinandersetzung schaffend und erörternd eingriff, schaffend seine „Deutsche Geschichte“, erörternd das nach seiner Absicht in ihr verkörperte Wesen einer neuartigen Geschichtswissenschaft überhaupt. Lamprecht selber war ein leidenschaftlich gern und leidenschaftlich heiß streitendes Naturell, und er traf auf ähnlich geartete Widersacher. Nützlich ist diese Leidenschaft dem Austrag der Überzeugungsgegensätze nicht immer ge-

wesen, und heute, da die beiden furiosesten Gegner, Karl Lamprecht selber und Max Weber, zu den Toten versammelt sind, beide längst ehe sie ihre Lebensaufgabe auch nur annähernd vollenden konnten, ist es ein wenig leichter, über den sachlichen Ertrag sich Rechenschaft abzulegen, den der Kampf schließlich hinterlassen hat.

Lamprecht schmolz die Geschichte in eine nomothetische, also allgemeingültige Gesetze des geschichtlichen Geschehens suchende und formulierende Wissenschaft um — ich sage mit Bedacht Wissenschaft und nicht „Geisteswissenschaft", denn das System der wissenschaftlichen Forschung, das er dabei stillschweigend voraussetzt, läßt eine wirkliche Zweiteilung in Natur- und Geistes- oder in Natur- und Kulturwissenschaften überhaupt nicht zu. Eine solche Halbierung hat in diesem System höchstens noch aus praktischen und traditionalen Rücksichten ein Recht. Grundsätzlich sind Natur und Geist als Gegenstände wissenschaftlicher Untersuchung in ein Kontinuum zusammengeführt, an dessen äußersten einem Ende die am exklusivsten mechanischen, an dessen äußersten entgegengesetztem Ende die am exklusivsten geistigen Tatbestände gelagert sind, während in der Mitte die Biologie von der naturwissenschaftlichen Seite her und die Psychologie von der geisteswissenschaftlichen Seite her in dem Nahtstück der „physiologischen Psychologie" oder „Psychophysik" den lückenlosen Übergang bewerkstelligen. Was wir Geschichte nennen, ist in diesem Kontinuum nach Lamprechts Auffassung ein Zweig der Entwicklungspsychologie der Menschen, nämlich Entwicklungssozialpsychologie: Geschichte ist die Wissenschaft von den Gesetzmäßigkeiten, welche in der seelischen Entwicklung der menschlichen Gemeinschaften auftreten, wobei Lamprechts Lehre die Völker als die wesentlichen, je um eine einheitliche seelische Entwicklungsachse geordneten Gemeinschaften, somit als Geschichtsträger unterstellt. Zwar operiert Lamprecht in seinen Erörterungen viel mehr, ja fast ausschließlich mit den Bezeichnungen Sozialpsychologie und sozialpsychisch, aber es kann meist kein Zweifel darüber aufkommen, daß er darunter stillschweigend Völkerpsychologie und volksseelisch versteht; sonst wäre ja auch sein Unternehmen, an der seelischen Entwicklung eines Volkes, des deutschen, in Gestalt einer „Deutschen Geschichte" seine Doktrin von den Aufgaben der Geschichtswissenschaft exemplarisch zu erhärten, nicht begreiflich und abwegig.

In dieser Unterstellung lag eine hauptsächliche praktische Stärke und eine hauptsächliche theoretische Schwäche von Lamprechts wissenschaftlicher Position. Denn praktisch konnte nichts so leicht in die Weite wirken wie der Versuch, die deutsche Geschichte unter einem angeblich neuartigen Gesichtspunkt zu schreiben und dann eine vergleichende Geschichtschreibung der Nationen überhaupt, in diesem Sinne „Universalgeschichtschreibung", folgen zu lassen: war doch das Nationalbewußtsein im ganzen Abendlande und auch schon darüber hinaus in einem Entfaltungsstadium angelangt, daß die Annahme, die Nationen seien die natürlichen Gliederungseinheiten der Menschheit, die immerwährenden Geschichtsträger, wie eine kaum noch nachgeprüfte Selbstverständlichkeit erschien. In Losungen wie dem „Selbstbestimmungsrecht der Nationen" und in Maßnahmen, wie der Zerschlagung übernationaler Gebilde in vermeintliche oder tatsächliche Nationalstaaten hat sich diese Wendung der öffentlichen Meinung des Abendlandes ja am Ausgang des Weltkrieges geschichtlich ausgewirkt. Theoretisch aber war diese Unterstellung erst noch zu prüfen, ihre mehr als epochale, ihre überzeitliche, menschheitliche Gültigkeit zu untersuchen; empfunden hat Lamprecht etwas derartiges wohl. Darum stellte er an den Eingang seiner „Deutschen Geschichte" den Versuch einer Entwicklungsgeschichte des deutschen Nationalbewußtseins, also der seelischen Volkwerdung. Aber fallen nicht die früheren seiner Kulturzeitalter, etwa mindestens ein Teil des „typischen" oder das (recht fragwürdige) „symbolische", vor diese seelische Volkwerdung? Forschung und Festrede sind zweierlei; in dieser mag Karl der Große als „deutscher" Kaiser hingehen, aber jene deckt doch gerade an einer Gestalt wie ihm das Vor-Völkische auf, Karl gehört der französischen Nation so sehr wie der deutschen, vielleicht bedeutet „Charlemagne" für sie volksmythisch sogar eine lebendigere Gestalt als für uns. Das ganze mittelalterliche Universalreich läßt sich auch geistig nicht, ja geistig vielleicht am allerwenigsten in den Rahmen einer „Volks"entwicklung einzwängen, es ist unmöglich, das Mittelalter (das doch eine sehr großartige seelische Einheit vorstellt) als deutsche Geschichte darzustellen.

Es ist nicht zu leugnen, daß Spengler — in nicht geringem Ausmaße ein Profiteur der kulturhistoriographischen Bewegung (ohne seiner

Nährväter freilich je zu gedenken) — mit seinem „Kultur"begriff eine weniger anfechtbare Entwicklungseinheit des menschheitlichen Geistes gewonnen hat. Denn diese Kulturen sind zunächst überhaupt nicht begrifflich begrenzt, wie es das „Volk" schon durch seine sprachliche Bezeichnung ist. Eine Kultur (in Spenglers Auffassung) kann soundsoviele Völker im Nebeneinander oder Nacheinander ergreifen, das hängt lediglich an ihrer eigenen Vitalität, nichts setzt ihr eine Schranke als das Versagen ihrer Wirksamkeit; die Völker sind in ihr gleichsam nur verschiedene Farben, in die ihr einheitliches Licht sich bricht und beugt. Eine Kultur umfaßt alles, was sich ihrer leitenden Idee unterordnet: Amerika wurde in der Mitte von dessen Jahrtausend (das Spengler jeder Kultur zu leben gibt) ein Stück Abendland. Heute vollzieht sich dasselbe ganz spät noch mit Afrika, jedenfalls mit einem großen Teil der Negerwelt. Kulturen raffen Rassen, Stämme, Völker an sich oder schneiden mitten durch sie hindurch; ihr Wesen und ihr Lebensraum wird ausschließlich durch ihr Lebensprinzip, ihre „Idee" bestimmt. Die ethnischen Gemeinschaften aber, Stämme, Völkerschaften, Völker, Nationen sind von vornherein Ganzheiten, die sich gegen andere entsprechende sehr bestimmt abgrenzen, ohne eine Zweifelsmöglichkeit an ihrem Umfang und ihrer Schranke, mag es sich nun um einen totemistischen Stamm unvordenklicher Urzeit oder um eine moderne Nation handeln. Konkret gesprochen: wer durchläuft die Kulturzeitalter des symbolischen, typischen, konventionellen, individuellen und subjektiven Seelenlebens (und seiner schöpferischen Niederschläge), die Indianer, die Algonkin, die Irokesen, deren Bär-Phratrie oder Hirschphratrie, deren Bibertotem oder Schnepfentotem? Wer: die Chinesen, die Semiten, oder gesondert für sich die Phönizier, die Juden, die Araber? Wer: die Goten, die Franken, die Deutschen? Hebt denn die ganze Abfolge der Kulturzeitalter, hebt diese gemeinseelische Entwicklungsgeschichte eines irgendwie verbundenen Menschenkreises erst mit seiner Volkwerdung und wo hebt diese an? Hatten die Goten, als sie große Reiche gründeten, noch dasselbe Seelenleben wie jene Stämme, die vorerst in Wald und Sumpf fortvegetierten, in Heide und Moor ungeschichtlich dahinlebten, etwa die Sachsen? Oder hatten sie bereits einen kulturzeitalterlichen Vorsprung gewonnen? Dies alles bleibt unklar.

Es ist der Punkt, an dem Lamprecht seine Doktrin wahrscheinlich gar nicht zu Ende denken durfte, ohne sie selber aufzuheben, nämlich ohne sich der Folgerung zu beugen, daß Völker geschichtlich nur werden durch politisches Einheitsschicksal, nicht durch kulturelles, gemeinseelisches, „sozialpsychisches". Freilich möchte er auf diesen Satz sogleich erwidern: dies sei eben der antiquierte Begriff der Geschichte, der diese ausschließlich auf staatspolitischen Gestaltwandel, und gar noch auf singulären beziehe und begrenze. Aber so meinen wir es nicht. Wir räumen durchaus ein, diese Beziehung und Begrenzung möge zu engbrüstig sein, Geschichte könne sehr wohl die ganze Entfaltung einer Volks- oder Völkerkreisgemeinschaft in ihrer Allseitigkeit, also samt ihrer wirtschaftlichen, künstlerischen, kirchlichen, genannt werden. Dann bleibt doch bestehen, daß der Historiker eines Kriteriums bedarf, durch welches ein Volk oder ein Völkerkreis zu seiner Geschichte als Einheit zusammengefaßt wird. Und suchen wir dieses Kriterium, so ergibt sich sehr bald, daß der Tatbestand einer Volkseinheit, die Geschichte erlebt und deren Geschichte sich schreiben läßt, überhaupt erst politisch vollzogen wird. Für den Begriff der „Nation" gilt dies erst recht.

Auch der Tatbestand einer gemeinsamen Sprache vermag das Kriterium nicht zureichend herzustellen. Zum ersten: wo ist er überhaupt gesichert? Wir haben zeitgenössische Kämpfe gesehen, ob Klein- und Weißrussisch selbständige „Sprachen" oder nur Mundarten seien, und ein Nämliches fürs Slowakische gegenüber dem Tschechischen. Sind Mundarten, die so differieren, daß zwischen ihren Trägern weder mündlich noch schriftlich ein unmittelbares Verstehen mehr da ist, noch mit der Fiktion einer Spracheinheit verträglich, hatten die Deutschen z. B. vor dem Sieg des Hochdeutschen eine gemeinsame Sprache, ein „Deutsch"? Zum anderen: muß man die Bretonen aus der französischen, die französisch, italienisch und ladinisch redenden, also alle „welschen" Schweizer aus der eidgenössischen Geschichte auskapseln? Das Schweizer Volk ist eben mehrsprachig, seine Geschichte ist, das empfinden wir instinktiv, an ganz entscheidenden Punkten unter keinen Umständen bloß die Geschichte der Deutschschweizer, und eine „deutsche Geschichte" andererseits kann unmöglich die Holländer, die Vlamen, die Deutschschweizer, die Balten in sich ein-

beziehen — sie kann gelegentliche Seitenblicke auf das Schicksal dieser abgesplitterten Volksteile werfen, und in welchem Umfange sie das tut, dafür wird wiederum die politische Verflechtung maßgebend sein, in der jene Teile mit dem sprachlich Ganzen gestanden sind und die verhältnismäßig am engsten für die Deutschösterreicher geblieben ist. Es ist doch jedem Zweifel entrückt, daß ein Gebilde wie Österreich eine Geschichte hat, die sich erforschen und darstellen läßt, obwohl diesem Gebilde die Spracheinheit, gerade die natürliche und „kulturelle" Spracheinheit sehr früh schon abging und höchstens eine zeitweilige politische (eine „Staatssprache") vorhanden war.
Gewiß, in der Versteifung des Volkes zur „Nation" zeigt die Sprache eine Tendenz, sich selber immer ausschließlicher als nationales, als völkisches Einheits-, ja Begriffsmerkmal zu setzen. Aber die Realität widerstrebt dieser Tendenz sehr widerspenstig: man weiß, wie uneinheitlichsprechende „Nationalstaaten" anno 1918 und 19 bei dem Vollzug des „Selbstbestimmungsrechts der Nationen" entstanden sind! Das politische Schicksal hat noch immer den Primat für die Tatbestandserfüllung geschichtlichen Schicksals. Es zeigt sich eben, daß ein Wort (wie „Geschichte") und sein Sinn sich nicht in definitionaler Willkür ohne weiteres verändern lassen.
Das Widerstreben gegen einen solchen Versuch hat aber bei der Geschichte noch einen besonderen Zug. Wir vermerken es nicht nur als tatsächlich, sondern wir bewerten es auch als gut, daß für die Konstituierung des Volkes als eines Gegenstandes der Geschichtschreibung das politische Kriterium den Vorrang einnehme. Denn, um es mit den Worten meiner Heidelberger Antrittsvorlesung zu wiederholen: „Über allen Mundarten, die geredet, über allen Trachten, die getragen, über allen Festen, die gefeiert, über allen Liedchen, die gesungen werden, steht als höchster, auch menschlich höchster Ausdruck eines Volkstums die Geschichte, die es sich fähig erweist zu machen." Warum? Weil die bewußte Tat, hier die Gestaltung des Staatsschicksals nach vorgesetztem Ziel, nötigenfalls unter Einsatz aller sittlichen Kräfte und sogar der physischen Existenz, von uns als die höchste Bewährung des Menschentums gewertet wird. Nun soll gewiß nicht behauptet werden, daß die Staatengeschichte in jedem Augenblick auf so hohem ethischen Kothurn einherschreite. Abgesehen von ihren häufigen und augenfälligen sittlichen Unzulänglichkeiten und

vom Problem ihres besonderen Ethos, also vom Problem der „Staatsraison", wurstelt sie sich oft recht ziellos weiter; nirgends fehlen in ihr Strecken, auf denen das Politische sich so absichtslos entwickelt, wie das in der Wirtschaft, in Sitten und Berufen, in gesellschaftlichen Schichtungen, in Kunst und Glaube die Regel ist. Hier die Regel: das natürlich unbewußte Wachsen und Sich-Entfalten ist in diesem ganzen „Kultur"-bereich das Gesunde; es wäre kaum erträglich, wenn die Gesamtwirtschaft eines Volkes, seine künstlerische Offenbarung, sein wissenschaftliches Forschen, wenn Brauch und Sitte, ja selbst Sittlichkeit, ständig nach der Art der Staatsverwaltung und gesetzgeberischen Politik auf bestimmte Ziele hin reguliert würde. Wir fragen heute oft genug, ob nicht an der öffentlichen Erziehung in dieser Hinsicht des Guten schon zuviel geschehe. Auch die politische Entwicklung kann des absichtslosen Sich-Entfaltens nicht entraten, und es zählt zu den Reifezeichen der britischen Staatskunst, daß sie diesem Prozeß stets Spielraum zu lassen gewußt hat. Jedoch hat er selber die Eigenschaft, eines Tages „geschichtsreif" zu werden: es kommt die Stunde, da politische Selbstentfaltungen nicht länger ohne Gefahr sich selber überlassen bleiben dürfen, da sie nach zielklarer, ihre „Idee" durchschauender, ihre „Wesensgestalt" realisierender Formung in Satzung verlangen. Das ewige Schweben des Staates zwischen seinen beiden Substanzen, zwischen Lebewesen und Rechtssystem, Organismus und Organisation, findet in diesem Gesamtprozeß seinen Ausdruck. Ohne die politische Tat im rechten Augenblick, die dem staatlichen Werden nach außen oder innen hin Gestalt gibt — Form prägt, die nun wieder lebend sich fortzuentwickeln hat — geht jeder Staat unfehlbar zugrunde — und mit ihm sein Volk als Volk, als Nation; es wird dann Bevölkerung, Volksteil, Volkssplitter, Stamm, Stämmebündel: jenes Unbestimmte, an dem Lamprecht Geschichte zu schreiben versuchte, indem er diese Unmöglichkeit sich selber dadurch verschleierte, daß er zu diesem Unbestimmten in jedem Stadium fiktiv „Nation" sagte. Ein Zweifel an dem Recht hierzu hat ihn nie angefallen; Zweifel sind ihm gelegentlich aufgestiegen, ob wohl seine „Nationen", seine imaginären „Völker" wirklich die einzigen Einheiten seien, an denen sich „Geschichte" nach *seinem* Begriff, nämlich gesetzmäßiger Abwandel von Kulturstufen, von seelischen Epochen, vollzieht. Über diese Skrupel trug ihn die

nirgends näher begründete Überzeugung hinweg: wenn nicht die einzigen, so seien es immerhin die wichtigsten.
Daß er an diesen brüchigen Stellen seiner Wissenschaftstheorie und Forschungspraxis nie der Ursache des Defektes wirklich nachging, sondern fünf gerade sein ließ, hat viel dazu beigetragen, daß Theorie und Praxis Lamprechts von seinen wissenschaftlichen Widersachern in Bausch und Bogen verworfen wurden. Wir glauben, in solcher Unbestimmtheit die typischen Züge des „romantischen" Forschers — nach Wilhelm Ostwalds erleuchtender Unterscheidung, wenn auch fragwürdiger Benennung — wiederzufinden. Es war in Karl Lamprecht nicht die „klassische" Art, eine Konzeption logisch bis in ihre letzten Konsequenzen hinein zu durchgrübeln, empirisch jede Einzelheit der Befunde an Tatbeständen und Zusammenhängen aufs sorgfältigste zu durchprüfen, sich über jede Unstimmigkeit zwischen Annahme und Wirklichkeit schonungslos Rechenschaft zu geben. Er strömte von Einfällen und Eindrücken über, erfaßte blitzschnell und blitzhell, was an beiden zusammenstimmte und ließ das, was nicht stimmen wollte, seitwärts liegen. Es gehört zum Selbsterhaltungstrieb des Romantikers, instinktiv vor dem auszubiegen, was der eigenen Idee sich nicht fügen würde, und den Streit um diese Idee nur zu suchen oder anzunehmen, um sich durch den Reiz der Opposition desto fester in die Idee hinein zu polemisieren. Diese Art Forscher braucht den Kampf, ja den leidenschaftlichen Kampf, zum ersten weil ihr Temperament nach dieser Auswirkung verlangt, zum andern weil die Einseitigkeit der Stellungnahme ihnen durch die Abwehr der Kritik erleichtert wird. Es ist ebenso charakteristisch, daß die Klassiker fast alle den Kampf meiden (man weiß, wie sehr Darwin davor gewarnt hat, sich überhaupt auf Polemiken einzulassen) oder an ihm zerbrechen (wie Robert Mayer), weil ihre Art ihm nicht gewachsen ist. Wertunterschiede zwischen den beiden Typen lassen sich beileibe nicht konstruieren, für den Fortschritt der Erkenntnis sind beide gleich wichtig, es wäre sogar abwegig zu meinen, die klassischen Forscher förderten mehr Unvergängliches zutage, die romantischen entflammten stärker die Mitwelt — denn das läßt sich auch umkehren: die bis ins Letzte ausgebaute klassische Leistung wird eines Tages überholt, sie ist wie ein Glied in der Kette, an der das Fahrzeug der forschenden Erkenntnis den dunklen Strom des Geschehens sich

hinaufwindet, den Quellen zu; die viel mehr generellen Ideen des Romantikers aber können immer einmal wieder erweckt werden und einer neuen Zeit Neues sagen, Platon ist im Grunde ewiger lebendig als Aristoteles, obzwar er sehr viel weniger Gesichertes ermittelt hat.

3. Solcher Ideen hat für meine Überzeugung Lamprecht drei uns geschenkt, die empirisch von ihm selber nicht ausgeschöpft sind, vielleicht gar nicht ausgeschöpft werden konnten (obschon er hierin noch mehr hätte tun können, als er getan) und wahrscheinlich erst von verschiedener Generationen Arbeit her diese Ausschöpfung erfahren werden. Ich meine zum ersten den Gedanken, daß die Entfaltung des künstlerischen Geistes einer Epoche derjenigen des wirtschaftlichen und politischen voraufgehe, nicht nachfolge, so daß an der Kunst jeweils früher als an sonst irgendeinem öffentlichen Geschehen die Zeichen der Zeit ablesbar sind; zum andern die eminent sozialpsychologische Auffassungsweise, die darin gipfelt, daß auch der schöpferische Genius ein Exponent längst vorbereiteter Gemeinschaftspotentiale ist, die in ihm zur produktiven und revolutionären Entladung kommen; letztens die Konzeption einer psychologischen Mechanik (besser wäre: Dynamik) der Übergangszeitalter mit dem Versuch darzutun, warum die Menschheit keinen Ruhepunkt findet, woher die ewige Cupiditas rerum novarum bei den Massen im Völkerleben stammt. Zwar ist auch mit diesen drei Würfen Lamprechts die Geschichte nicht bloß ein Teil oder eine Anwendung der Sozialpsychologie geworden, so wenig wie die Biologie durch physikalische und physiologische Chemie ein Teil oder eine Anwendung der Chemie oder die Psychologie seit der Hirnanatomie ein Teil oder eine Anwendung dieser ward. Aber wie heute kein Biologe mehr ohne tiefdringende Vertrautheit mit physikalischer und physiologischer Chemie, kein ernsthafter Psycholog mehr ohne hirnanatomische Fundamente arbeiten kann, so ist Psychologie und insbesondere Sozialpsychologie nunmehr auch eine Voraussetzung, ohne die historisches Ergründen und Verstehen, Ermitteln und Erklären, oder wie man es heißen mag, ins Leere stoßen oder in die Irre gehen muß. Lamprecht hat dabei der Sozialpsychologie ein Monopol zugestanden, das ich selber, als ihr Vertreter, nicht unangefochten lassen kann. Geschichte bedarf ebenso sehr der Individualpsychologie, namentlich in jener Abwandlung, die man heute



Charakterologie nennt: die großen, Geschichte „machenden", d. h., besonders wesentlich mitbestimmenden Figuren sind niemals ohne ihre sozialpsychologische Komponenten, jedoch niemals aus diesen allein verständlich zu machen, in ihrem Wirken spielen charakterologische Elemente, manchmal z. B. auch pathologische, immer jedenfalls biologische, anthropologische, genealogische und ähnliche, eine ebenbürtige Rolle. Aber man braucht etwa nur den Wandel zu betrachten, der sich im literaturgeschichtlichen und kunstgeschichtlichen Forschen und Darstellen seit einem Vierteljahrhundert vollzogen hat, braucht etwa aus diesem Wandel nur ein Stück wie die vielberufene Generationentheorie herauszugreifen, um sogleich zu bemerken, daß dies, uneingestanden oder unwillig eingestanden, Geist von Lamprechts Geist ist, an Konsequenz vielfach über ihn selber hinausschreitend. Geist von Lamprechts Geist: damit will ich keineswegs sagen, daß die Autoren unmittelbar unter Lamprechts Einfluß gestanden sind, sondern nur, daß Lamprecht (gemäß seiner eigenen Deutung aller bedeutenden Leistungen) selber ein Exponent einer Wendung war, in der die Geschichte sich darauf besann, daß sie ohne die Verbindung mit der wissenschaftlichen Psychologie, auch ihren biologischen Grundlagen, das, was war, nicht so wie es war, sondern nur in Bruchstücken und Verzerrungen erforschen könne. Ohne individualpsychologischen und sozialpsychologischen Werkzeuggebrauch gibt es kein Vordringen zum geschichtlichen Zusammenhang und damit auch keine Erdeutung eines philosophischen, sondern höchstens eine solche eines mythologischen „Sinnes" der Geschichte. Denn alle Philosophie, die wir kennen, hat immer auf der Verfügung über eine bestimmte Summe wissenschaftlicher Einsicht beruht, ja auf der Verfügung über eine Summe bestimmter wissenschaftlicher Einsicht, das gilt von Demokritos und Herakleitos über Platon und Aristoteles, Thomas und Cusanus, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel bis zu Eduard v. Hartmann und Bergson — stets hat der Fortschritt und die Vollkommenheit konkreter Disziplinen die Wesensgestalt einer Philosophie bestimmt.

Es steht mir kein fachmännisches Urteil zu, inwieweit Lamprechts Geschicht**schreibung** empirisch es fertiggebracht hat, seinen zeitlichen Primat der Kunst, seine sozialpsychologische Reduktion der Einzelgestalten, vor allem seine Mechanik der Übergangszeiten zu

rechtfertigen. Soweit meine Sachkunde reichte, haben mich auch keineswegs alle entsprechenden Partien namentlich seiner jüngstdeutschen Darstellung befriedigen können. Wenn man noch das Glück gehabt hat, ihn gelegentlich über eigene Fachdinge, z. B. psychopathologische oder massenpsychologische, unterrichten zu dürfen, so ist einem gelegentlich die Erschrockenheit nicht erspart geblieben, wie dankbar, aber auch wie unbesehen er das Dargebotene hinnahm, um es bei einer nächsten Gelegenheit ebenso unbesehen zu verwenden. Von aller historiographischen Unvollkommenheit der „Deutschen Geschichte" aber losgelöst, bildet besonders die Entwicklungsanalyse der Übergangszeitalter eine theoretische Leistung, mit der die fundamentale Problematik, wodurch denn überhaupt immer wieder Geschichte wird, wenn sie etwas anderes als eine Perlenschnur von Genielaunen ist, sich noch wird auseinanderzusetzen haben. Was die Genielaune geschichtlich „macht", man könnte sagen: anrichtet, vergeht verhältnismäßig rasch, korrigiert sich überraschend gründlich. Die wirkliche Geschichte mündet immer wieder in ihren Strom zurück, der ein Entwicklungsstrom des Gemeinschaftsgeistes ist. Lamprechts Hypothese sucht das Stromgefälle wesentlich im äußerlichen Erleben, das in tausend Formen an die Menschen herantritt, und das Strombett in dem Ringen, durch das die Totalität der Psyche sich des Einströmens erwehrt, um ihm zu erliegen oder seiner Herr zu werden. Er hat für meine Auffassung dem „Zufall" jenes Erlebens zuviel Spielraum gegeben und ist dem inneren Gesetz des Erlebens nicht tief genug nachgegangen, hat sich auch mit den echt biologischen Faktoren, wie dem Begriff vom Lebensalter einer Gemeinschaft, nur metaphorisch, nicht theoretisch auseinandergesetzt und Dinge, wie die Möglichkeit einer biologischen Ermüdung oder einer geistigen Übersättigung von „Generationen", kaum gesehen. Dies alles ist noch nachzuholen. Aber er hat uns darauf gestoßen, daß die seltsame Unruhe der menschlichen Gemeinschaften, aus der das entsteht, was wir Geschichte heißen, ein psychologisches, ja ein psychophysiologisches Problem bedeutet und daß es sich um zwei problematische Brennpunkte schlingt, deren einer das individualpsychologische, deren anderer das sozialpsychologische — und in ihm das schwierigste und dunkelste aller Probleme der Seelenkunde, das sozialpsychophysiologische vorstellt.

4. Der Versuch, den Karl Lamprecht, vielleicht zu weit ausgreifend für einen einzelnen, an der Totalität der deutschen Geschichte anzustellen unternahm, er, als Historiker: dieser Versuch wird vielleicht am besten von der sozialpsychologischen Seite her an einem viel begrenzteren Entwicklungsstück wiederholt werden. Ich habe mir vorgesetzt, dies an der seelischen Vorgeschichte des Weltkrieges zu unternehmen, wobei sich zugleich herausstellen mag, wieweit ein solcher Versuch implicite Geschichte schreibt und wieweit er davon entfernt bleibt. Dies wird für die Klärung des heutigen Verhältnisses der beiden Forschungszweige zueinander förderlicher sein können, als aller bloß wissenschaftstheoretische Systemzank, der uns dieser Klärung keinen Schritt nähergebracht hat.
Eine Voraussetzung freilich, das bekenne ich, trage ich dabei an die forschende Arbeit heran: dem Dogma, das uns verschiedene Arten von Wissenschaft lehrt und glauben machen will, versage ich die Nachfolge. Ich sagte es schon im Auftakt zu dieser Abhandlung: Zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Wissenschaft kann es so wenig geben, wie es zwei verschiedene Arten von Kunst oder von Religion geben kann. Wir fühlen uns hier noch einmal auf diesen Satz hingestoßen und erläutern ihn etwas näher. Es gibt mancherlei Weisen, die Wirklichkeit zu ergreifen: betrachtende und gestaltende, aber unter den betrachtenden ist die erforschende so gewiß eine Einheit in sich, wie etwa unter den gestaltenden die künstlerische oder die (von ihr ganz wesensverschiedene) technische. Was Eduard Spranger in einem leuchtenden Wurf als „Lebensformen", unterschieden hat, bedeutet jedes einen Kreis für sich, dessen Erlebnis eine absolut geschlossene Einheit ist. Gewiß, dieser Kreis hat Unterbezirke, hat Sektoren; genau wie der Kreis der künstlerischen Gestaltung oder der philosophischen Betrachtung. Die Kunst zerfällt („bekanntlich", möchte man ironisch hinzufügen) in „Künste": Musik, Dichtung, Malerei, Graphik, Bildnerei, Baukunst, Mimik — die sich durch die Wahl der Mittel des künstlerischen Ausdruckes, aber auch durch die Begrenzung ihrer Gegenstandssphären unterscheiden; nie hat die Kontroverse aufgehört, ob Musik „dasselbe" (z. B. philosophische Ideen) zu gestalten vermöge wie Dichtung, und die Besinnung auf den „Inhalt" der Architektur bewegt ja gerade wieder unsere Tage. In den Religionen gibt es ethische, mystische, mythische, magische Erscheinungsformen, in der Tech-

nik baut man nach je ganz verschiedenen Gesichtspunkten Maschinen, Straßen, Häuser, Stromleitungen, wonach sich die Hauptabteilungen der technischen Hochschulen gliedern. Überall finden sich dabei Zwitterformen, Zwischenstufen: „Wohnmaschine“ etwa, ein zeitgenössisches Schlagwort, gehört dahin, oder „Programm-Musik“, oder „Tendenzdichtung“ oder „Innenarchitektur“. Auch können wir in den einzelnen Betrachtungs- und Gestaltungsweisen Hauptdimensionen unterscheiden, in denen sie betrachten oder gestalten, so in der Philosophie die erkenntnistheoretische, die metaphysische und die ethische, in der Musik die rhythmische und die klangliche, die in der Melodik eine Synthese eingehen, in der Dichtung die (immer noch durch keine bessere ersetzte) lyrische, epische und dramatische. In der wissenschaftlichen Welterforschung?
Alles forschende Erkennen interessiert sich für zweierlei: für die minutiöse Feststellung, wie es ist und war, für die Erscheinung und Geschichte eines Objektes, wie klein oder groß dieses sein mag, und für die Ermittlung von Gesetzmäßigkeiten, für die „Natur“ der Dinge, deren Erkenntnis uns ermöglicht, zu berechnen, zu prognostizieren, „wie es sein wird“. Denn dies „wie es sein wird“ ergibt sich nie und nirgends allein daraus, wie es war und ist, sondern nur aus der Hinzunahme dessen, was immer ist, aber auch nur aus der Hinzunahme, denn ebensowenig erlaubt uns das „Gesetz“ eine Berechnung oder Prognose, sondern erst die Anwendung des Gesetzes auf den besonderen Gegenstand. In seinem klassischen Buche „Erde und Weltall“ entwirft Svante Arrhenius ein Bild davon, wie es auf dem Planeten Venus aussehen muß: dieser kühne und faszinierende Versuch leitet sich aus der Venus-Beobachtung, aus sterngeschichtlichen Erfahrungen und Annahmen und aus allgemeinen Gesetzen der kosmischen Physik her. Jede Disziplin zeigt diese beiden Dimensionen ihrer Arbeit, jede will das Konkrete möglichst genau ermitteln und das Generelle möglichst gültig formulieren. Jede erklärt einen vorliegenden Tatbestand aus seiner Natur und aus seiner Geschichte, aus zeitlosem Gesetz und zeitlicher Entstehung, denn erst aus beidem setzt eine wirkliche Erklärung sich zusammen. Mit etwas anderm als mit Erklären aber hat es Wissenschaft überhaupt nicht zu tun.
„Verstehen“? Das ist eines der zeitweiligen Mittel, mit denen wir uns in bestimmten Phasen sehr unvollkommnen Erklärens den

Gegenständen der Forschung nähern. Leider steht noch immer eine Untersuchung darüber aus, in wie hohem Maße es auch naturwissenschaftliches Mittel ist, z. B. in der Mathematik, deren Formeln namentlich von ihren Entdeckern oft verstanden worden sind, ehe sie eine Erklärung, nämlich einen Beweis dafür hatten. Ebenso verstehen wir das Verhalten einer Pflanze, eines niederen Tieres, wir suchen es zu verstehen, um es damit und mit andern Mitteln schließlich sogar zu erklären. Je verwickelter die Dinge werden, desto größere unerklärte Reste sind an ihnen, die notgedrungen nur „verstanden" bleiben. Am verwickeltesten liegen die Dinge im Geistigen der Gemeinschaften — im Individualgeistigen liegen sie oft viel einfacher als in der Natur, als z. B. am physischen Organismus — und darum spielt hier das Verstehen eine besonders große Rolle, aber grundsätzlich ist es überall, auch hier, nur eine Dienerin des Erklärens, eine Wegbereiterin zu ihm.

Es ist das unvergeßliche Verdienst des Mannes, der unserm Jubilar auf seinem Lehrstuhl voranging, daß er diese Tatsachen und Beziehungen sah und sich an ihnen wissenschaftlich erotisierte (im Sinne Platons zu reden), wenn ihm auch zur geradlinig sich einbohrenden Problemstellung und ihrer restlosen Lösung das Naturell nicht gegeben war. Er lebt und wirkt anonym viel stärker weiter, als meist erkannt und (leider) oft zugestanden wird. Die Lebensschwelle, die sein Nachfolger überschreitet, führt ins Jahrzehnt der höchsten Objektivität, die eine Vorstufe jener Weisheit ist, welche wir dem nächsten Dezennium, jenseits von siebenzig, unterstellen. Es mag im Geiste solcher Objektivität sein, an diesem Feiertage die Leistung seines Vorgängers, von der Geschichtswissenschaft und Geschichtschreibung, Charakterologie und Sozialpsychologie noch viel zu empfangen und zu verkraften haben, wieder einmal namhaft zu machen.



ZUR METHODOLOGIE DER WIRTSCHAFTSGESCHICHTE

Von Alfons Dopsch.

Die Wirtschaftsgeschichte hat in den letzten fünfzig Jahren einen gewaltigen Aufschwung genommen. Nicht nur ihrem Umfang und ihrer Ausdehnung nach, daß die Zahl der auf diesem Gebiete erschienenen Bücher und Abhandlungen sehr beträchtlich gestiegen ist, daß sie immer neue Zweige des Wirtschaftslebens einbezogen hat, — unzweifelhaft groß sind auch die Fortschritte in der Ausbildung der Methodik selbst.

Das lehrt ein kurzer Rückblick auf die Entwicklung der Wirtschaftsgeschichte besonders in Deutschland. Praktiker haben sie begründet: Justus Möser und K. G. Anton. Für ersteren dienten die Agrarverhältnisse seiner Osnabrückschen Heimat, wie er sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor sich sah, als Ausgangspunkt, und er meinte, daraus die ältesten Formen der germanischen Wirtschaft unmittelbar ablesen zu können.[1]) K. G. Antons „Geschichte der Teutschen Landwirtschaft" (1799) will „gleichsam die Archäologie unserer Landwirtschaft" bieten, welch letztere ihm praktisch vertraut war. Wir finden mitunter ganz brauchbare Beobachtungen, die auch an den Quellen gemacht werden. Aber eine Kritik dieser ging ihm noch völlig ab. Er ließ sich vielmehr von den allgemeinen Anschauungen über die freien „Teutschen", die noch immer roh dahinlebten und sich nur um Jagd und Krieg kümmerten, doch im ganzen leiten. Er glaubte noch an eine alte Verfassung, in der alles Gemeingut war, und wollte aus dieser die spätere Entwicklung als Überrest erklären.

Freilich hat Antons Werk auf die Wissenschaft in der Folge nur wenig Wirkungen ausgeübt. Entscheidend für die weitere Ent-

1) Vgl. über ihn jetzt K. Brandi, Der deutsche Staatsgedanke I, 3, 1921: Einleitung.



wicklung der Wirtschaftsgeschichte in Deutschland ist vielmehr der Umstand geworden, daß die neue historische Rechtswissenschaft bestimmenden Einfluß darauf gewonnen hat. Von K. D. Hüllmann (1806) und K. F. Eichhorn (1808) an bis auf unsere Tage haben nicht nur Spezialuntersuchungen über einzelne Probleme der Verfassungsgeschichte, wie Hüllmanns „Geschichte des Ursprunges der Stände in Deutschland", den wirtschaftlichen Verhältnissen eingehende Beachtung geschenkt, sondern — was besonders maßgebend wurde — auch die Gesamtdarstellungen der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Das hatte unleugbare Vorteile im Gefolge. Die Behandlung wirtschaftlicher Vorgänge durch Juristen brachte es mit sich, daß von vornherein eine Präzision der Begriffsbestimmung, eine scharfe Scheidung der verschiedenen Rechte vor allem an Grund und Boden durchgeführt wurde und zunächst die Agrargeschichte eine beträchtliche Förderung erfuhr.

Zugleich aber führte die rechtsgeschichtliche Betrachtungsweise auch zur Aufhellung der Standesrechte, so daß frühzeitig die Wirtschafts- mit der Sozialgeschichte in enge Verbindung trat, was später freilich auch manch nachteilige Folge zeitigte.

Man kann ohne Übertreibung sagen: jede neue Arbeit auf dem Gebiete der deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte kam damals direkt oder indirekt doch auch der Wirtschaftsgeschichte zugute oder trug zu deren Befruchtung bei. Allerdings werden wir heute eine gewisse Einseitigkeit und verschiedene Mängel nicht verkennen dürfen, die eben dadurch mit bedingt waren. Einmal hinsichtlich der Quellen, aus denen man schöpfte. Gesamtdarstellungen wie etwa jene K. F. Eichhorns gingen bis auf die älteste Zeit zurück. Diese „Urzeit" wollte man in den Berichten der römischen Schriftsteller, vor allem Cäsars und Tacitus' erkennen. Auch das Alter der sog. deutschen Volksrechte wurde damals stark überschätzt und angenommen, daß darin die ursprüngliche Volksverfassung vollkommen zutage trete. Da die Frühzeit von Tacitus bis auf die Karolinger nur wenige Quellen zu bieten schien, griff man auf das reichere Material des neunten Jahrhunderts und meinte, ohne Rücksicht auf die große zeitliche Differenz daraus all das rekonstruieren zu können, wofür sonst zeitgenössische Quellen fehlten.

Die retrograde Methode war gewissermaßen selbstverständlich und



wurde immer weiter ausgedehnt, je weniger die Kritik der Quellen ausgebildet war. Selbst J. Grimm und andere Koryphäen jener Zeit waren der festen Überzeugung, daß in den sog. „Weistümern" des späten Mittelalters, ja noch jüngerer Zeiten das uralte Recht der freien Germanen überliefert sei und ohne weiteres aus ihnen gehoben werden könne.

Noch von einer anderen Seite her ist die historische Rechtsschule in Deutschland maßgebend beeinflußt worden. Es ist zur Genüge bekannt, wie sehr die Romantik jene Studien angeregt und gefördert hat.[1]) Aber sie trug auch ganz bestimmte Anschauungen über die Zustände bei den alten Germanen gewissermaßen axiomatisch in jene Forschung hinein. Wie bei J. Möser die Freiheitsidee seiner Tage, so hat bei Eichhorn die Lehre von der Freiheit und Gleichheit der Gemeinfreien in Deutschland, die Theorie von einer freien Markgenossenschaft als Keimzelle aller späteren wirtschaftlichen Gebilde und anderes mehr eine führende Rolle gespielt. Da die Wirtschaftsgeschichte noch keine selbständige Wissenschaft war, erhielt sie durch die Rechtshistoriker von vornherein eine ganz bestimmte Einstellung und wurde in eine Bahn gelenkt, die durch das Interesse jener vorgezeichnet war. Die Vorherrschaft der Rechtsgeschichte war so mächtig, daß auch die neuen Methoden wirtschaftsgeschichtlicher Erkenntnis, welche alsbald zunächst außerhalb Deutschlands gefunden wurden, hier keine wesentliche Änderung mehr bewirken konnten.

In Dänemark war ja der Feldmesser Olufsen bereits 1821 daran gegangen, aus der Flureinteilung der Gegenwart wertvolle Erkenntnismittel für die wirtschaftliche Entwicklung der Vergangenheit zu gewinnen. G. Hanssen hat diese Methode seit 1835 auch in Deutschland bekannt gemacht. Damit war eine neue Quelle für die Wirtschaftsgeschichte erschlossen, die später dann durch Aug. Meitzen in großzügiger Weise verwertet wurde und für seine Darstellung der Agrargeschichte Europas geradezu als Hauptgrundlage gedient hat.

Die Bereicherung der Wirtschaftsgeschichte durch Beobachtungen, die empirisch aus der Technik der Flurverfassungen abgeleitet wurden, konnte um so fruchtbarer werden, als diese Forschungs-

1) Vgl. G. v. Below, Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, 1916, S. 16ff.

richtung alsbald auch den Hausbau in den Kreis ihrer Untersuchungen mit einbezog. Hier wie dort wurden die auffallenden Verschiedenheiten in der Form der Einteilung und Veranlagung als spezifische Äußerungen völkischer Zugehörigkeit und bestimmter Wirtschaftstypen aufgefaßt und gedeutet.

Eines freilich unterblieb. Die Neuerkenntnisse wurden nicht zu einer Überprüfung der bis dahin gewonnenen Anschauungen benützt. Da sowohl G. Hanssen wie A. Meitzen von Haus aus keine geschulten Historiker waren, so bezogen sie das, was sie als historischen Unterbau für ihre Auffassungen brauchten, eben von den Rechtshistorikern, die damals vor allem sich damit beschäftigt hatten. Nicht nur dem älteren G. Hanssen, sondern auch noch A. Meitzen lag zudem eine systematische Ausbeutung der überhaupt vorhandenen historischen Quellen der älteren Zeit durchaus ferne, sie vermochten nicht an der Hand dieser die Provenienz, bzw. das Alter bestimmter Wirtschaftsformen späterer Zeiten zu bestimmen.

Die Romantik hat, glaube ich, noch eine weitere verführerische Wirkung ausgeübt. Die Schwärmerei für das Uralte ließ manches, was von der Regel abwich oder absonderlich schien, als „uralt" erscheinen und wurde als Überrest der ursprünglichen germanischen Wirtschaftsweise hingestellt. Die Gehöferschaften im Regierungsbezirke Trier sind eine berühmt gewordene Illustration dazu!

Die Wirtschaftsgeschichte von damals repräsentieren vornehmlich die verschiedenen sehr umfänglichen Werke G. L. v. Maurers, welche seit 1854 herauskamen. Auf ihnen fußen nicht nur der Feldmesser A. Meitzen, sondern auch der Jurist O. Gierke in ihren historischen Aufstellungen. So blieb die von Rechtshistorikern gebotene Darstellung in Deutschland führend.

Sie war lange Zeit hier auch für die Ortsnamenforschung richtunggebend, da W. Arnold, der sie für die Siedlungsgeschichte hauptsächlich herangezogen und verwertet hat, ja selbst ein Rechtshistoriker gewesen ist. So kann nicht Wunder nehmen, daß die bekannten Vorstellungen dieser auch hier wiederkehren. Die Ortsnamenforschung Arnolds führte im einzelnen das Bild aus, welches die Rechtshistorie vorbildlich gezeichnet hatte.[1]) So drehte

1) Man vgl. z. B. das, was Arnold, Ansiedlungen und Wanderungen deutscher Stämme, 1875, S. 526ff. über die germanische Wirtschaft gesagt hat.

sich diese ältere Wirtschaftsgeschichte tatsächlich fort im selben Kreise herum!

Die Wirtschaftsgeschichte der Schriften G. L. v. Maurers ist durchaus einseitig gerichtet. Darüber stimmen heute wohl alle Fachmänner überein. Man bezeichnet ihn gemeinhin als den Vater der sog. grundherrlichen Theorie, die alle wirtschaftlichen Bildungen der späteren Zeit auf die Grundherrschaft zurückführte. Sehen wir näher zu, so wird man dies heute nicht mehr nur als einen Fehler bezeichnen dürfen. Maurer ist Rechtshistoriker und glaubt wie seine Vorläufer an den Agrarkommunismus der Frühzeit, sowie die Freiheit und Gleichheit aller Volksgenossen. Aber er sah auch, daß die historischen Quellen tatsächlich ein ganz anderes Bild gewähren. Diesen Gegensatz wollte er nun damit erklären, daß er eine grundstürzende Umgestaltung sowohl der Grundeigentums- als auch sozialen Verhältnisse annahm. So kam er dazu, die Ausbildung der Grundherrschaft erst in die Zeit zu setzen, in welcher die Masse der erhaltenen Quellen sie überall deutlich ausgebildet zeigt, die Periode der Karolinger.

Ich möchte heute geradezu behaupten, daß diese grundherrliche Theorie G. L. v. Maurers, so wenig sie der Wirklichkeit entspricht, doch einen Fortschritt in unserer Wissenschaft bedeutet. Sie stellt unzweifelhaft eine Annäherung an die durch die Quellen bezeugten Tatbestände dar. Wohl folgte sie noch der Geschichtskonstruktion, welche der Mangel an Quellen über die vorausgehende Periode verursacht hatte, aber sie entfernte sich auch davon in dem Zeitpunkte, als Maurer eine Bruchlinie in den Quellen zu erkennen glaubte.

So läßt sich also hier bereits ein realistischer Zug im Gegensatze zu der romantischen Konstruktion wahrnehmen, die ohne sichere Quellenfundierung entstanden war. Gleichwohl hat diese grundherrliche Theorie der Wirtschaftsgeschichte den Weg ins Freie nicht eröffnet. Im Gegenteile. Da die sog. historische Schule der Nationalökonomie, welche in der Folge wirtschaftsgeschichtliche Studien betrieben hat, jene Theorie großenteils übernahm und auf dieser Basis dann weiterarbeitete, kamen nicht wenige Darstellungen zustande, die ebenso einseitig wie jene gerichtet waren. Die Städte und die Stadtbürger in ihnen, die Gewerbe und der Handel, wie auch die ganze soziale Entwicklung, alles wurde auf die Grund-

herrschaft zurückgeführt und diese sogar als die Keimzelle („Embryo") des Staates betrachtet! Allüberall nahm man unfreie Organisationen an, aus welchen sich erst später allmählich ein Aufschwung zur Freiheit ergeben haben soll. Eine Stufenleiter von der Unfreiheit zur Freiheit, eine Entwicklungstheorie wurde unter deutlichem Einfluß der Naturwissenschaften, besonders der Darwinschen Lehre immer allgemeiner behauptet, wofür das bekannte Buch des Amerikaners Morgan 'The Ancient Society' (1877) ein markanter Ausdruck ist. In Deutschland stellen G. Schmollers Werke sowie K. Lamprechts erste Schaffensperiode weithin wirksame Denkmäler dieser Richtung dar. Auch die erste Gesamtdarstellung der Deutschen Wirtschaftsgeschichte, welche K. Th. v. Inama-Sternegg (1879) versucht hat, steht ganz unter diesem Einfluß. Und auf diesen Darstellungen wiederum hat K. Bücher sein vielgelesenes Buch „Die Entstehung der Volkswirtschaft" aufgebaut, das selbst eine Stufentheorie in historischer Abfolge von der primitiven bis zur modernen Wirtschaft entwickelt (1893).

Unterdessen hatte sich in Deutschland die Methodik der Geschichtswissenschaft sowie deren Hilfsdisziplinen seit den Befreiungskriegen bereits mächtig entfaltet. Vor allem wurden immer mehr Quellen neu herausgegeben, und zwar nicht nur solche erzählender Art (Annalen, Chroniken, Heiligenleben, Biographien u. a. m.), sondern auch Urkunden, Traditionsbücher, Heberollen und dgl. mehr. Das große Nationalwerk der Monumenta Germaniae historica ist dafür gewissermaßen symptomatisch.

Zugleich aber mit dieser Vermehrung des Quellenmaterials wuchs auch die Zahl der lokal- und territorialgeschichtlichen Forscher. Und gerade durch diese Landes- und Stadtgeschichten ist auch die Wirtschaftsgeschichte sehr wesentlich gefördert worden.[1]) Einmal positiv durch die Schilderung der konkreten Verhältnisse in den verschiedenen Teilen Deutschlands. Dann aber auch methodisch; denn es erscheint mir wichtig, daß bei diesen Spezialuntersuchungen nicht so sehr die Urzeit, sondern historisch helle Zeiten den Gegenstand der Forschung bildeten. Daß hier aus dem reicheren Quellenmaterial späterer Perioden gezeigt wurde, wie die Verhältnisse sich allmählich entwickelt haben; daß weniger allgemeine Probleme behandelt wurden, sondern eine sorgfältige deskriptive Me-

1) Das betont richtig v. Below a. a. O. S. 145.



thode im einzelnen Platz griff, die doch eine historisch genetische Erklärung der Gegenwart zum Ziele hatte.

Naturgemäß kamen dabei auch verfassungsgeschichtliche Fragen zur Darstellung. Das Aufblühen der Verfassungsgeschichte in Deutschland seit den Tagen von G. Waitz, der zugleich einer der gründlichsten Quellenforscher war, hat sodann jene Richtung angebahnt, die wir heute als „politische" Geschichte bezeichnen und die Bedeutung des Staates sowie der öffentlichen Einrichtungen überhaupt wieder stärker in den Vordergrund rückte. Damit wuchs auch auf wirtschaftsgeschichtlichem Gebiete die Opposition wider die hier dominierende grundherrschaftliche Theorie. Sie fand schon 1871 in dem Urteil R. Sohms einen prägnanten Ausdruck: „Die Ansichten v. Maurers und Gierkes verwandeln das fränkische Reich in ein großes Landgut und die fränkische Reichsregierung in eine Bauernwirtschaft."[1])

Es war dann hauptsächlich G. v. Below, der die grundherrschaftliche Theorie auf der ganzen Linie bekämpfte und in seinen zahlreichen Arbeiten nicht nur die städtische Wirtschaft, vor allem das Gewerbe, sondern auch jene des platten Landes und der Territorien behandelt hat. Sie richteten sich vor allem gegen G. Schmoller und seine Schule, später aber gegen G. Seeliger. Indem auch alle Einzelabhandlungen über die verschiedenen Sonderprobleme, welche damit zusammenhängen, einer scharfen Kritik unterzogen wurden, ist vielfach eine bedeutende Klärung erfolgt. Methodisch ist dabei interessant, daß v. Below für diese kritische Überprüfung eben die Ergebnisse der Spezialforschung territorial- wie stadtgeschichtlicher Art benützt, sowie auch jene der neuen Quellenpublikationen ins Treffen geführt hat.

So wurde das, was von allem Anfang ein Vorzug der deutschen Wirtschaftsgeschichte gebildet hatte, die juristische Schärfe begrifflicher Scheidung der verschiedenen dynamischen Kräfte der Wirtschaft, besonders für das Mittelalter aber auch darüber hinaus von neuem akzentuiert. Die innige Verbindung der Wirtschaftsgeschichte mit der Rechts- und Verfassungsgeschichte wurde dauernd aufrecht erhalten; sie kommt in dem neuesten Handbuch der ‚Allgemeinen Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters' von R. Kötzschke

1) Die altdeutsche Reichs- und Gerichtsverfassung, 1871, Vorrede, S. IX.



(1924) sehr wirksam zum Ausdruck, indem hier den einzelnen Kapiteln jeweils eine verfassungsgeschichtliche Übersicht vorausgeschickt wird.

Wir werden heute freilich auch nicht übersehen können, daß darin zugleich eine gewisse Einseitigkeit, um nicht zu sagen Gefahr für die Wirtschaftsgeschichte gelegen ist. Was bei der Rechtsgeschichte am Platze war, die juristische Konstruktion nach ganz bestimmten, fest umgrenzten Kategorien, soll nicht auch für die Wirtschaftsgeschichte maßgebend sein und darf auf keinen Fall deren freie Fortentwicklung hemmen.

Es wird nicht zufällig sein, daß dieser Mangel der Wirtschaftsgeschichten gerade von der nationalökonomischen Seite her nachdrücklich herausgestellt wurde. W. Sombart hat in seinem großen Werk über den modernen Kapitalismus rundweg erklärt, daß alle umfassenden sog. Wirtschaftsgeschichten bisher nichts wesentlich anderes als Rechtsgeschichten gewesen seien. Er stellt die Forderung auf, die Wirtschaftsgeschichte solle zeigen, „wie sich die wirtschaftlichen Vorgänge in Wirklichkeit abgespielt haben". Das Problem sieht er darin, „den unermeßlichen Reichtum der Einzelerscheinung den Leser intensiv erleben zu lassen".[1]) Sombart hatte offenbar die bestimmte Empfindung, daß gerade dieser Forderung die rechtsgeschichtlich orientierten Darstellungen nicht genügen.

Die Forderung Sombarts ist heute um so mehr berechtigt, als gerade in den letzten Dezennien durch die Nachbarwissenschaften ungeheure Fortschritte gemacht wurden, durchaus geeignet, die Wirtschaftsgeschichte zu befruchten und zu befreien.

Vor allem kommt da die Geographie nach mehr als einer Hinsicht in Betracht. Nicht nur die ältere Richtung der Anthropogeographie, die seit W. H. Riehl und besonders Fr. Ratzel die Einflüsse der natürlichen Bedingungen, des Bodens und Klimas, auf die Geschichte immer deutlicher herausgearbeitet hat, sondern auch die neuere Geopolitik. In ihrem Begründer R. Kjellén kommt die Verbindung der Geographie mit der Staatswissenschaft sichtbar zum Ausdruck. Die Zeitschrift für Geopolitik, welche K. Haushofer seit 1924 herausgibt, hat gerade die Wirtschaft

1) Der moderne Kapitalismus I, 1[4], S. 23f.

stark betont und bereits zahlreiche wertvolle Abhandlungen gebracht, die dem Wirtschaftshistoriker vielfache Anregung zu bieten vermögen.[1])

Bedeutet Geopolitik die Untersuchung der Beziehungen zwischen der politischen Kraft und dem Raum[2]), so muß sie naturgemäß eine besondere Aufmerksamkeit den ökonomischen Verhältnissen zuwenden, die als eminentes Element dynamischer Wirkung der Räume gelten. Es ist begreiflich, daß bereits mehrfach geradezu Probleme der Wirtschafts- und Sozialgeschichte von dieser Forschungsrichtung behandelt wurden.[3])

Erscheinen hier von der Geopolitik vielfach neue Gesichtspunkte für die Beurteilung auch der Wirtschaftsentwicklung eröffnet, so verdanken wir der geographischen Wissenschaft aber auch neue Erkenntnismittel für Zeiten, die man früher entweder als ganz dunkle ansah und ihnen daher ratlos gegenüberstand, oder aber bloß nach relativ späten Berichten der Römer allein beurteilt hat. Lange Zeit war die Vorstellung herrschend, daß Deutschland noch zu Beginn unserer Zeitrechnung ein ganz unwirtliches Urwaldgebiet gewesen sei, das von Sümpfen bedeckt, erst allmählich durch harte Rodung erschlossen werden mußte. Es ist das Verdienst R. Gradmanns[4]), gezeigt zu haben, daß schon zur neolithischen Periode, also mehrere tausend Jahre vor Chr. beträchtliche waldfreie Zonen vorhanden waren und dieses Steppenland frühzeitig leicht besiedelt werden konnte. Und galt Thüringen speziell nach der Annahme führender Wirtschaftshistoriker (v. Inama-Sternegg) gewissermaßen als die praktische Illustration für die Richtigkeit der Schilderungen des Tacitus, so hat der Geograph O. Schlüter dargetan, daß gerade das nordöstliche Thüringen beträchtliche Streifen

1) Vgl. z. B. A. v. Hofmann, Die Wege der Geschichte Italiens und Deutschlands, Zeitschr. f. Geopolitik III (1926), sowie O. Schlüter, Staat, Wirtschaft und Religion in ihrem Verhältnis zur Erdoberfläche, Ebda 1 (1924).

2) So F. Hesse, Zeitschr. f. Geopolitik I (1924).

3) Ich hebe hervor: K. Haushofer, Geopolitische Einflüsse bei den Verkörperungsversuchen von nationalem Sozialismus und sozialer Aristokratie; W. Vogel, Rhein und Donau als Staatsbildner; Graf Teleki, Die weltpolitische und weltwirtschaftliche Lage Ungarns (alle in derselben Zeitschrift I und III).

4) Das mitteleuropäische Landschaftsbild nach seiner geschichtlichen Entwicklung, Geogr. Zeitschr. 7 (1901).



waldfreien Landes besessen habe, die offen und anbaufähig schon in vorgeschichtlicher Zeit kultiviert worden sind.[1])

Die „Urzeit“ ist heute nicht mehr so dunkel, als die rechtshistorische Forschung früher angenommen hatte! Denn zu der Klärung, welche die Geographie uns gebracht hat, trug eine neue Großmacht noch weiter sehr wesentlich bei: die Prähistorie. Sie hat sich ja bereits einen selbstständigen Platz im Kreise ihrer älteren Schwestern und vor allem eigene Lehrkanzeln an den Universitäten erobert. Man kann die Fortschritte auf diesem Gebiete am besten ermessen, wenn man einen Band des neuen Reallexikons der Vorgeschichte von Max Ebert aufschlägt. Kein Wirtschaftshistoriker kann sie heute mehr unberücksichtigt lassen. Um nur ein Beispiel herauszuheben, das die ganze Einseitigkeit der älteren Wirtschaftsgeschichte drastisch dartut: Auch heute noch wird von einzelnen Verfassungs- und Rechtshistorikern die alte These blind verteidigt, daß Innerdeutschland, nicht nur Thüringen, eine unerschlossene Wildnis ohne jede Kultur in der Frühzeit gewesen sei; diese sei lediglich vom Westen und Süden nach Deutschland gekommen und hier nur kümmerlich weitergeführt worden.[2]) Darf denn die Rechtsgeschichte an all dem einfach vorbeigehen, was durch die Arbeiten G. Kossinnas und seiner Schüler, sowie durch Nils Åberg und La Baume, ferner zusammenfassend von C. Schuchhardt dargelegt wurde?[3]) Die Wirtschaftsgeschichte darf es nicht! Die Zeiten, welche Cäsar und Tacitus schildern, erscheinen jung und spät zur wirklichen Urzeit, die Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung liegt. Die Germanen aber hatten damals bereits eine beträchtliche Kultur, die keineswegs nur von Westen und Süden her erst geholt werden mußte.

Damit rückt auch die sog. Völkerwanderungszeit in ein ganz anderes Licht. Sie mag die Wiegenzeit der staatlichen Neugestaltung germanischer Völker sein, wirtschaftsgeschichtlich kommt ihr eine ganz andere Bedeutung zu. Hier ist sie der historisch helle End-

1) Die Siedlung im nordöstlichen Thüringen (1903), S. 153ff., 159ff.

2) So noch 1925 F. Philippi in den Göttinger Gel. Anzeigen, S. 169 und besonders U. Stutz in Zeitschr. d. Savigny-Stift f. RG., Germ. Abt. 46 (1926), S. 340, sowie 47 (1927), S. 893.

3) Vgl. dessen „Alteuropa“, 2. Aufl., 1926, wo auch die andere Literatur zitiert erscheint.



punkt von uralten Völkerströmen und Wanderungen aus dem Norden nach Südosten und der Rückstauung solcher von Ost nach West, die zugleich ebensoviele Kulturimporte aus Nord und Ost bedeuten.

Wie wären diese gewaltigen und uralten Wanderungen ganzer Völker überhaupt möglich gewesen in völlig unwegsamen Länderräumen, wo ob der angeblichen Kulturlosigkeit ja gar nicht die äußeren Möglichkeiten solcher Verschiebungen (Nahrung und Wohnstätten!) gegeben waren?

Man sieht hier, wie sehr mitunter die Wirtschaftsgeschichte und die deutsche Rechtsgeschichte auseinander gehen können! Diese Neuerkenntnisse der Prähistorie können fürderhin um so weniger beiseite geschoben werden[1]), als sie an der modernen Sprachwissenschaft eine sehr starke Stütze erhalten haben. Sie war ja alle Zeit und von Anfang an eine wichtige Hilfswissenschaft der Kulturhistorie und speziell auch der Wirtschaftsgeschichte. In Deutschland schon seit den Gebrüdern Grimm und seit Kaspar Zeuß. Aber während diese ältere Richtung, besonders auch der vergleichenden Sprachwissenschaft (F. Bopp), die Heimat der Germanen im fernen Osten (Zentralasien) sehen wollte, gibt die neue Auffassung, nach welcher das Baltikum der Ursitz der Germanen war, auch ein neues Blickfeld für die Wirtschaftsgeschichte. Die Einflüsse des Nordens müssen demgemäß viel größere gewesen sein, als man früher annahm.

Wie sehr die moderne Sprachwissenschaft mit der Prähistorie Hand in Hand geht und dadurch eben besonders fruchtbar für die Wirtschaftsgeschichte wird, zeigt z. B. das grundlegende Werk von Joh. Hoops über die Waldbäume und Kulturpflanzen im germanischen Altertum. Es hat den Nachweis, daß die Germanen lange vor unserer Zeitrechnung nahezu alle uns bekannten Getreidearten bauten und seßhafte Ackerbauer gewesen sein müssen, zugleich mit steter Berücksichtigung der prähistorischen Boden-

1) In einem 1926(!) erschienenen Werk über „Die Entstehung des deutschen Grundeigentums" ist die ungeheuerliche Behauptung zu lesen (S. 6 Anm. 1), „die archäologischen Funde seien in ihrem Ergebnis viel zu unsicher, als daß sie einem so klaren und bestimmten Zeugnis wie dem Cäsars gegenüber ins Gewicht fallen würden"!!! Viktor Ernst, dessen Verfasser, leistet sich überdies auch noch den Satz, (S. 1), die Funde an Altertümern früherer Zeit liefern für diese Frage kaum einen Ertrag.

funde geliefert. Die wirtschaftsgeschichtlichen Rückschlüsse, welche sich daraus für die Siedlungs- und auch Grundeigentumsverhältnisse ergeben, für Zeiten, die lange vor Cäsar und Tacitus gelegen sind, wurden noch gar nicht entsprechend gezogen. Eben diese methodischen Fortschritte, müssen auch weiterhin noch festgehalten und andauernd wirksam werden, wenn sie auch solchen Forschern unbequem sein mögen, die eine gründliche Revision der hergebrachten Dogmen scheuen.

Durch die prähistorische Archäologie gewann auch jene der anschließenden Perioden insbesondere der römischen und frühgermanischen Zeit an Bedeutung gerade für die Wirtschaftsgeschichte. Je zahlreicher die Grabungen wurden und je mehr die Wissenschaft vom Spaten zutage fördert, desto mehr Quellen werden auch erschlossen gerade für Zeiten, in denen die schriftliche Überlieferung naturgemäß karg und spröde ist. Überdies treten zugleich auch Wirtschaftsdenkmäler dadurch ans Licht, über die jene überhaupt zu schweigen pflegt. So z. B. die des Hausbaus, der Haus- und Wirtschaftsgeräte, der Flurformen u. a. m.

Die archäologische Forschung hat methodisch auch den Fortschritt ermöglicht, daß die alten Schranken zwischen dem sog. Altertum und dem Mittelalter fallen. Es ist heute ganz unmöglich geworden, über die Frühzeit des Mittelalters ohne Berücksichtigung der archäologischen Erkenntnisse Urteile zu fällen. Fragen wie etwa die Kontinuität des Siedlungswerkes von der Steinzeit bis auf die frühmittelalterliche Periode werden heute immer mehr diskutiert und verändern sehr wesentlich das wirtschaftsgeschichtliche Gesamtbild.

Geradezu mustergültig sind da die Arbeiten des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz unter der zielbewußten Leitung des ebenso rührigen wie fachkundigen Direktors Karl Schumacher. Sein dreibändiges Werk „Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande" faßt die schier unübersehbare Fülle der Einzelergebnisse dieser Forschungen zu einer großen Synthese zusammen und bietet zugleich die reichste Bibliographie über das, was auf diesem Gebiet geleistet worden ist.

Hält man dazu, was die Limeskommissionen in den verschiedenen Ländern vom Rhein bis an die Donau an historischen Erkenntnissen und Verarbeitung des durch die Bodenfunde erschlossenen



Materiales geleistet haben, so sind uns hier Quellen neu zur Verfügung gestellt, welche die noch immer anzutreffende Behauptung von Grund aus widerlegen, daß es für diese frühmittelalterlichen Zeiten keine Quellen gäbe.

Die neue Auffassung von der Selbständigkeit und Bodenständigkeit der germanischen Kultur Inner- und Nordostdeutschlands, welche durch die Archäologie begründet wurde, ist immer mehr auch durch neue Richtungen der kunstgeschichtlichen Forschung unterstützt worden. Während man früher alle Kulturgüter vom Süden oder Westen her importiert dachte, tritt jetzt die hohe Bedeutung des Ostens und auch des Nordens immer nachdrücklicher hervor. Es genügt hier aus der großen Masse der Leistungen auf die Namen Ellis H. Minns, Adama van Scheltema, Kondakov, Latyshev, M. J. Rostowzew, Josef Strzygowski und Tallgreen zu verweisen.

Die bedeutsamen Kultureinflüsse, auf welche diese Forscher so nachdrücklich hingewiesen haben, werfen auch ein Licht auf wirtschaftliche Verkehrsbeziehungen. Wir lernen die großen Verbindungslinien kennen, auf welchen von Indien und Persien her über Griechenland (Ostrom) künstlerische Einwirkungen sich geltend gemacht haben. Der Abfluß des Goldes vom oströmischen Reiche zu den Barbaren am Ausgang des 4. Jahrhunderts findet in dem Goldreichtum Schwedens während des 5. Jahrhunderts seine Entsprechung, wie umgekehrt die Menge der römischen und arabischen (kufischen) Münzen an den Gestaden der Ostsee deutliche Zeugen eines lebhaften Kulturaustausches schon am Beginne des Mittelalters darstellen.

Für die Aufdeckung der großen wirtschaftlichen Zusammenhänge mit dem Osten hat gleichzeitig auch die wissenschaftliche Ausbildung der Papyrusforschung mitgewirkt.[1]) Sie lehrte ja nicht bloß die Wirtschaft Ägyptens kennen, sondern leuchtet tief hinein in die gesamte Wirtschaftsgeschichte von der Antike bis ins frühe Mittelalter. Ihre Ergebnisse berichtigen vielfach grundlegende Anschauungen der älteren Forschung, wie z. B. über das Verhältnis von Natural- und Geldwirtschaft, anderseits aber auch über die

1) Vgl. besonders L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 1912; sowie auch M. Rostowzew, Studien zur Gesch. des röm. Kolonates, 1910.

soziale Wirksamkeit der Grundherrschaften (Kolonat), sowie die Feudalisierung der öffentlichen Gewalten. Nicht nur der Reichtum an positiven Neuerkenntnissen wirtschaftsgeschichtlicher Art macht diese Forschungsarbeit so wichtig, sie brachte vor allem auch methodologischen Gewinn: die Befreiung von den alten Schranken rein territorialer, bzw. völkischer Betrachtungsweise. Wohl ist die vergleichende Rechtswissenschaft schon lange gepflegt worden und kann stolz bereits auf stattliche Errungenschaften zurückblicken. Aber die rechtsvergleichende Methode hat ebenso wie die neuere soziologische Betrachtungsweise gerade in jüngster Zeit der Wirtschaftsgeschichte immer mehr Neuland erschlossen. Ich will keineswegs die gegen die Soziologie vorgebrachten Bedenken verkennen. Es wird wohl nicht zufällig sein, daß sie gerade von einem Historiker akzentuiert wurden, der an juristische Schärfe der Begriffsbestimmung gewöhnt ist.[1])
Ohne Zweifel aber hat doch diese soziologische Methode ihre Berechtigung und ihren Nutzen eben für die Wirtschaftsgeschichte. „Auch in seinem wirtschaftlichen Verhalten ist jedes Individuum durch gesellschaftliche Mächte bestimmt" und zwar nicht nur durch jene des Rechtes und der Sitte, sondern auch in seinen Bedürfnissen, Trieben und Willen. Sind darin aber die Zwecke, bzw. Kräfte der Wirtschaft beschlossen, so können Richtung und Maß der Wirtschaft auch nicht rein persönlich bestimmt sein.[2])
Die soziologische Betrachtungsweise hat so mancher Erscheinung der Wirtschaftsgeschichte eben durch die gesellschaftliche Einordnung erst den richtigen Platz angewiesen und als typische Form bestimmter ökonomischer Vorbedingungen erkannt, was man früher als spezifische Eigenart einzelner Völker und Zeiten hingestellt hatte. Ich denke z. B. an die Hauskommunionen, die keine bloß südslavische Einrichtung sind, oder aber die künstlichen „Anbrüderungen", Wirtschaftsgenossenschaften, die ebensowenig eine völkische Eigenart bekunden.
Die Soziologie arbeitet ihrem Wesen nach übervölkisch und kann daher durch ihre Methodik für die Wirtschaftsgeschichte sehr

1) G. v. Below, Soziologie als Lehrfach (Schmollers Jahrb. f. Gesetzgebung, Verw. und Volkswirtsch. 43 (1919), S. 1271 ff.
2) Vgl. F. v. Wieser, Grundriß der Sozialökonomik I. Abt., 2. Teil, 2. Aufl. 1924, S. 115.

fruchtbar werden, da diese ja eine Summe von Kräften in ihrer geschichtlichen Dynamik schildern soll, die überall auftreten können, wenn sie auch je nach den verschiedenen Verbindungen, bzw. Hemmungen sich verschieden auswirken.

Ergänzend tritt hier die vergleichende Ethnologie hinzu, zumal sie gerade in jüngster Zeit den wirtschaftlichen Verhältnissen immer größere Aufmerksamkeit zugewendet hat.[1]) Um nur eines herauszuheben, erscheint dadurch die Wirtschaft der primitiven Völker in ganz anderem Lichte, als sie früher von den zünftigen Wirtschaftshistorikern oder gar von K. Bücher gezeichnet wurde. Zu den erfolgreich aufstrebenden Hilfswissenschaften der Wirtschaftsgeschichte tritt neuerdings auch die Volkskunde hinzu. Folkloristische Erscheinungen sind ja längst schon verwertet worden, aber die Volkskunde konnte solange keine wirksame Hilfe bieten, als sie vorwiegend noch unwissenschaftlich betrieben wurde. In Sitte und Brauch, in Spielen wie in Festen und Trachten des Volkes, im Aberglauben, in Sagen, Mythen und Märchen haben sich nicht selten Überreste alten Rechtes und alter Wirtschaft noch erhalten. Sie gewähren dem Wirtschaftshistoriker mitunter Einblick dort, wo sonst direkte Quellen anderer Art entweder gar nicht oder nur unkenntlich fließen. Aber auch Zusammenhänge können dadurch aufgehellt werden, wenn Übereinstimmungen im Brauchtum auf alte völkische Stammeseigentümlichkeiten weisen oder die Provenienz der Siedlungsgenossen wie auch der Grundherren erkennen lassen. Auch hier wird die bereits in Ansätzen vorhandene vergleichende Volkskunde der Wirtschaftsgeschichte neue Erkenntnismittel liefern.

So ist rings um die alte Wirtschaftsgeschichte, die, wie Sombart richtig betont hat, im wesentlichen doch nur Rechtsgeschichte war, eine Reihe von aufschlußreichen Nachbarwissenschaften emporgediehen, die ihr eine viel breitere Grundlage sichern und weitere Perspektiven eröffnen. Ich möchte geradezu sagen: die Wirtschaftsgeschichte muß neu geschrieben werden! Der Verfasser unserer neusten deutschen Rechtsgeschichte, Hans Fehr, hat bereits hervorgehoben, daß der große Schritt in die internatio-

---

1) Vgl. besonders W. Schmidt und W. Koppers, Völker und Kulturen I. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker (Der Mensch aller Zeiten III) 1924.

nale Rechtsvergleichung und in die Ideengeschichte hinein schon getan sei.[1])
Die Forschung hat aber nicht nur den Quellenkreis der Wirtschaftsgeschichte sehr beträchtlich erweitert, sondern auch eine Intensivierung durch die historische Quellenkritik erfahren. Es ist zur Genüge bekannt, welch große Fortschritte die methodische Behandlung der Geschichtsquellen des Mittelalters in den letzten fünfzig Jahren, besonders auch durch die Monumenta Germaniae historica und die Ausbildung der Urkundenlehre gemacht hat. Freilich, die Quellen der Wirtschaftsgeschichte gewannen davon nahezu keinen Nutzen, denn das große Nationalwerk hat diese bis heute noch immer nicht in sein Arbeitsprogramm aufgenommen, obwohl wiederholt Anregungen dazu gegeben worden sind.[2])
Die ältere Schule der Wirtschaftsgeschichte war auch dieser Methodik gar nicht mächtig, sondern verwertete vornehmlich nur den redenden Teil der Geschichtsquellen, unbekümmert um deren Charakter. Sie vermochte auch gar nicht die richtige chronologische Bestimmung einzelner Denkmäler, die bloß in Abschriften jüngerer Zeit überliefert sind, vorzunehmen. Niemand ahnte z. B., daß in den späteren Klosterurbaren zum Teile auch Bruchstücke karolingischer Reichsgutsurbare verwertet sind. Es ließen sich hier ähnlich wie bei den Urkunden im engeren Sinne Vorurkunden herausschälen, d. h. also ältere Quellen, die uns für weiter zurückliegende Zeiten ganz neue Aufschlüsse gewähren.
Was ich aber als die Hauptsache betrachte: daß wir heute die einzelnen Quellen auch der Wirtschaftsgeschichte auf ihre spezifische Eigenart prüfen, deren Ursprung und Zweck genau umgrenzen und daraufhin auch deren Verwertung vornehmen. Naturgemäß ist deren Überlieferung nur fragmentarisch und gewiß nicht selten von Zufälligkeiten abhängig. Sehr viel ist verloren gegangen, was einst doch vorhanden war. Welche Überraschung für die ältere Wirtschaftsgeschichte bedeutete nicht die Auffindung des Steuerverzeichnisses der deutschen Reichsstädte vom Jahre 1241! — Das Testimonium ex silentio, welches besonders von den Rechts-

1) Deutsche Rechtsgeschichte, 2. Aufl. 1925, S. 363. Zu § 8.
2) So vom 8. Deutschen Historikertag in Salzburg Sept. 1904, wo auf meine Anregung hin die Herausgabe der deutschen Hof- und Dienstrechte des Mittelalters beschlossen worden ist.

historikern immer wieder ins Treffen geführt wurde, darf heute nur mit der allergrößten Vorsicht gehandhabt werden.

Ist durch die kritische Bestimmung der Quellen auch deren Aussagebereich erkannt, so wird man vieles von ihnen gar nicht erwarten können, was die ältere Forschung im Sinne eines völligen Mangels dieser wirtschaftlichen Erscheinungen hat deuten wollen. So z. B. kann man aus den Urbaren selbst des späteren Mittelalters kaum Nachrichten über die Eigenbauwirtschaft der betreffenden Grundherrschaften gewinnen. Denn sie wollen in der Regel nur die Zins- und Pachtgüter verzeichnen.

Sehr bedeutsam ist dieser durch den Zweck der Aufzeichnung begrenzte Aussagebereich in sozialgeschichtlicher Beziehung. Die Traditionsbücher z. B. handeln von den Verhältnissen der Gemeinfreien überhaupt nicht oder nur dann, wenn diese zu der betreffenden Grundherrschaft in Beziehung traten. Die rechtshistorische Forschung hat also da zu Unrecht auf eine völlige Depression der Gemeinfreien schließen wollen.[1])

Man wird fürderhin auch davon absehen müssen, aus rein grundherrschaftlichen Quellen die wirtschaftlichen Verhältnisse der freien Bevölkerung schildern zu wollen. Die ältere Forschung hat bisher die Markgenossenschaft der Gemeinfreien lediglich aus Quellen gezeichnet, die grundherrschaftlicher Provenienz sind und angenommen, die freien Markgenossenschaften könnten nicht anders organisiert gewesen sein als die späteren grundherrschaftlichen, welche man sich ja als jüngere Ableger jener vorstellte. Man hat dabei, scheint es, den ungeheuren Widerspruch gar nicht beachtet, der mit solcher Methodik gegenüber der grundlegenden Annahme sich auftut, daß die freien Markgenossenschaften doch eben durch die Grundherrschaften zersetzt, zerstört und zu etwas ganz anderem, nämlich Hofgenossenschaften, umgewandelt worden seien.

Noch viel wichtiger erscheint sorgfältigste Quellenanalyse für die Handels- und Verkehrsgeschichte. Die bisher geübte philologisch-statistische Methode, daß man die direkten und positiven Berichte der Quellen über Einzelerscheinungen des Handels und Verkehrs zusammenstellte und aus deren geringer Zahl sofort den

1) So H. Brunner, DRG. I², S. 299f. und 354. — R. Schröder, DRG., 6. Aufl., S. 235. — U. Stutz, Zeitschr. d. Savigny-Stiftg. f. RG., Germ. Abt., 20, S. 326.



Schluß zog, der Handel könne z. B. in der Karolingerzeit deshalb nur ganz unbedeutend gewesen sein, ist durchaus zu verwerfen. Naturgemäß müssen in Heiligenleben und Märtyrerakten, sowie auch in den von Geistlichen oder Mönchen geschriebenen Klosterannalen solche Nachrichten äußerst dürftig sein. Wenn wir aber demgegenüber in den Kapitularien ganz allgemein gehaltene Bestimmungen wider unrechtmäßige Ausnützung der Zollfreiheit seitens der Pilger und zum Hofe reisender Beamter oder gegen den Nachthandel, sowie den Handel mit Gaufremden finden, so werden wir solchen generellen Verboten eine umfassende Bedeutung zuerkennen dürfen und daraus den Schluß ziehen, daß der Handel doch nicht so gering gewesen sein könne, da derartige gesetzliche Bestimmungen nur auf Grund eines allgemeinen Bedürfnisses verständlich werden.

Wenn wir überdies auf Reichstagen (Frankfurt 794 und Nymwegen 806) ebenso allgemein gehaltene Verbote gegen den Getreide- und Weinwucher erlassen sehen und hören, daß die Händler die Früchte bereits auf dem Halme zusammenkauften, um nachher bei kärglicher Ernte die Preise willkürlich steigern zu können, so eröffnet auch ein einziges von solchen Quellenzeugnissen, ich möchte sagen, geradezu flächenartige Beleuchtung und erscheint mir wenigstens viel wirksamer als eine doch nur ganz hinkende Statistik. Es wird m. E. hier ganz klar: diese Quellen dürfen nicht bloß gezählt, sondern müssen auch gewogen werden!

So wertvoll die statistische Methode für die spätere Zeit des Mittelalters und ganz besonders für die Neuzeit unzweifelhaft ist, so versagt sie durchaus für die ältere Periode; denn für diese fehlen nicht nur die Quellen, um ihrer Zahl nach ein genügendes Substrat gewinnen zu können, es ist auch deren spezifischer Charakter vielfach gar nicht danach angetan, daraus statistische Behelfe abzuleiten. Der Statistiker v. Inama-Sternegg hat für die Karolingerzeit die statistische Methode anwenden wollen und damit viel Beifall geerntet. Jedoch muß nachdrücklich betont werden, daß seine Zusammenstellungen völlig unbrauchbar sind, da hierbei gar nicht auf die Eigenart der benützten Quellen geachtet wurde. Aus Urbaren und Traditionsbüchern können wir überhaupt keine „Preise" gewinnen, weil die grundlegende nationalökonomische Voraussetzung hier gar nicht gegeben ist, daß die in solchen Quellen



erwähnten Kauf- oder Rückkaufsummen das Ergebnis von Angebot und Nachfrage auf freiem Markte darstellen.[1])
Auch die Statistik, welche verschiedene Wirtschaftshistoriker aus Traditionsbüchern, Urbaren und Urkunden geistlicher Grundherrschaften über die Frequenz von Kauf- und Verkaufsgeschäften im Immobiliarverkehr aufgestellt haben, bietet tatsächlich kein zutreffendes Bild der einst wirklich vorhandenen Verhältnisse; denn die noch vorhandenen Verkaufsurkunden sind nur ein sehr geringer Teil der einst wirklich abgeschlossenen Rechtsgeschäfte dieser Art und zudem hatte gerade die Kirche infolge zahlreicher Traditionen wenig Anlaß zu kaufweiser Erwerbung von Grund und Boden.[2])
Für die so wichtige Frage, ob noch in der Karolingerzeit reine Naturalwirtschaft geherrscht habe oder auch geldwirtschaftliche Erscheinungen doch in größerer Zahl schon nachweisbar seien[3]), wird eben wieder der Quellenkritik ein entscheidendes Wort zukommen. Hält man sich vor Augen, daß es im Wesen der fränkischen Darlehensurkunde (cautio) gelegen war, mit Erfüllung der Schuld vernichtet zu werden, so wird man von vornherein sehr zahlreiche Beispiele urkundlicher Überlieferung für Gelddarlehensgeschäfte in jener Zeit gar nicht erwarten können.[4])
Selbst für die spätere Zeit des Mittelalters, wo die Quellen ja bereits viel reichlicher erhalten geblieben sind, wird diese kritische Methode noch viel ernstlicher angewendet werden müssen. Verschiedene Forscher haben den Übergang zur Geldwirtschaft, welche man als die chronologisch spätere Entwicklungsphase zu betrachten pflegt, aus der Beobachtung entnehmen wollen, daß in einzelnen Urbaren des 13. Jahrhunderts Fakultativsätze bei den einzelnen Zinsen und Fronden angeführt werden, d. h. entweder in natura oder in Geld geleistet werden konnte. Nichts ist irriger als diese

1) Vgl. meine Ausführungen in „Die Wirtschaftsentw. d. Karolingerzeit" II², S. 242ff.
2) Vgl. ebd. S. 255ff.
3) W. Lotz (Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1926, 4. Abh.) führt einen Kampf gegen Windmühlen, wenn er sich dagegen wendet, daß die charakteristische Wirtschaftsverfassung im karolingischen Reiche eine vollentwickelte geldwirtschaftliche Verkehrswirtschaft gewesen sei. — Das wird kein Vernünftiger behaupten wollen, am allerwenigsten ich . . .
4) Vgl. meine „Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit" II², S. 284.

Auslegung! — Dieselbe Erscheinung läßt sich bereits in den sog. Volksrechten vom 6. bis 8. Jahrhundert, sowie in Urbaren der Karolingerzeit ebenso nachweisen.[1])

Für die Geldgeschichte, ein allerdings wissenschaftlich noch ganz vernachlässigtes Kapitel der Wirtschaftsgeschichte, wird man diese methodische Scheidung der Quellen nach ihrer Provenienz, Charakter und Zweck erst recht zu beachten haben, falls die nationalökonomische Verwertung dieses Materials zutreffend eingestellt werden soll.

In allerjüngster Zeit wird die Wirtschaftsgeschichte noch von einer ganz anderen Seite her vertieft. Immer mehr sind mit dem Aufblühen der Geistesgeschichte auch die starken Impulse erkannt worden, welche die geistigen Strömungen auf die Wirtschaft ihrer Zeit ausüben. W. Sombart hat durch sein großes Werk über den modernen Kapitalismus, das sich immer mehr zu einer Geschichte des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart ausgestaltet hat, geradezu eine neue Methode begründet, indem er den einzelnen Kapiteln seiner Darstellung jedesmal Ausführungen über die Wirtschaftsgesinnung voranstellte. Er will vor allem den Geist, der je eine bestimmte Wirtschaftsepoche beherrscht hat, aus dem heraus das Wirtschaftsleben in dieser Epoche gestaltet worden ist, aufsuchen und in seiner Wirksamkeit verfolgen.[2]) Der Geist im Wirtschaftsleben bildet auch einen Grundgedanken der anderen Werke Sombarts, insbesondere des „Bourgeois", das geradezu den Untertitel trägt: „Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen."

Am bekanntesten sind die Darlegungen Max Webers über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus geworden, die speziell den Einfluß der Religion, bzw. Ethik auf die Wirtschaft in scharfsinniger Weise für die neuere Zeit untersucht haben.

Neben ihm kommt Ernst Troeltsch doch eine selbständige Bedeutung zu, der seine Früharbeiten zur Sozialethik des Protestantismus dann immer mehr ausgedehnt hat, um sie schließlich in dem großen Werke „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" geschlossen zu vereinigen.

Im ganzen genommen, wird auch bei dieser kurzen Überschau die

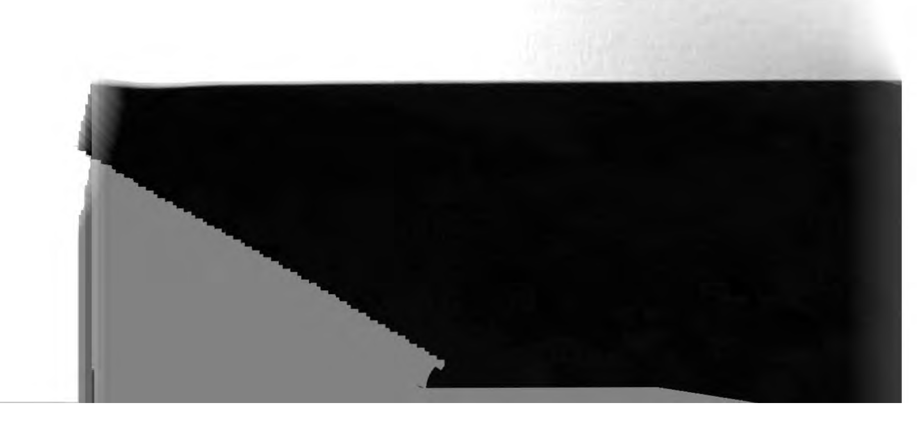
1) Vgl. ebd. S. 263ff., sowie meine „Grundlagen" II², S. 532ff.

2) Der moderne Kapitalismus I, 1⁴, 1921, S. 24.



große Mannigfaltigkeit der Betrachtungsweise zutage getreten sein, welche die moderne Wirtschaftsgeschichte fürderhin berücksichtigen muß. Je mehr der Wirtschaftshistoriker die verschiedenen Nachbarwissenschaften heranzuziehen und für seine Zwecke auszubeuten vermag, desto mehr wird die grundlegende Forderung auch erfüllt werden können, daß die Wirtschaftsgeschichte zeigen solle, wie die Verhältnisse in Wirklichkeit sich gestaltet haben.

So wertvoll die alten Grundlagen rechtsgeschichtlicher Darstellung andauernd sein können, die neue Wirtschaftsgeschichte muß auf einer viel breiteren Grundlage aufbauen, wenn sie nicht verknöchern oder rückständig werden will. Ein schönes Beispiel fruchtbarer Zusammenarbeit bietet die Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der antiken Periode. Ein Gleiches wird auch für die mittelalterlichen Zeiten notwendig sein. Die Wirtschaftsgeschichte muß im Zusammenhang mit der Kulturgeschichte überhaupt arbeiten, sie läßt sich auch nicht mehr ohne Berücksichtigung der Geistesgeschichte darstellen. Tür und Tore auf!



ZUR METHODE DER HISTORISCHEN KARTOGRAPHIE

Von Herman Hefele.

Was bis heute an historisch-kartographischen Arbeiten geleistet wurde, ist weder in Fragen der Systematik noch der Methodik einheitlich gestaltet. Die Verschiedenheit von Ausgang und Ziel, des historischen Inhalts, des Quellenbestandes und der verschiedenen Mittel der Darstellung hat alle diese Arbeiten ungleichmäßig orientiert und ungleichmäßig durchführen lassen. Doch heben sich aus der reichen Mannigfaltigkeit der Versuche zwei nach wissenschaftlichem Inhalt und nach graphischer Darstellung typische Formen heraus. Die eine versucht, in denkbar umfassender Weise den gesamten Komplex geschichtlicher Tatsächlichkeiten festzustellen und in kartographisch schematischer Form auszudrücken; die andere schränkt den wissenschaftlichen Inhalt auf die einzelnen sachlich geschiedenen Gebiete ein und versucht, ihn in getrennter Darstellung nicht schematisch, sondern als geographisch bestimmtes Bild wiederzugeben. Für die erstere Art ist typisch der geschichtliche Atlas der Rheinprovinz, für die zweite der historische Atlas der österreichischen Alpenländer.

Das rheinische Unternehmen will auf Kartenbildern verschiedener Maßstäbe (1:160000, 1:250000, 1:333333, 1:500000, 1:2000000) die mannigfachsten Tatsachen politisch-geschichtlicher und kulturgeschichtlicher Entwicklung in einzelnen Karten des jeweiligen Zustands wiedergeben. In der Form der Darstellung ist die alte Art statistischer Schematik eingehalten, in der die meisten älteren historischen Kartenwerke gegeben sind, das heißt, es ist mit Flächenkolorit ohne Wiedergabe des geographischen Bildes das Umrißschema des Gebiets dargestellt; für den Verlauf der Grenzen, soweit sie nicht durch die schematische Darstellung der Kondominate völlig zerstückt und aufgelöst sind, war dabei im wesentlichen die



moderne Gemeindegrenze maßgebend, deren Stabilität angenommen wurde.
Das österreichische Kartenwerk bleibt in engster Anlehnung an die territoriale Rechtsgeschichte, schränkt den Gegenstand der Untersuchung wie der Darstellung auf das Gebiet territorialer und verwaltungstechnischer Entwicklung ein und versucht auf einer einzigen Karte mit dem Mittel verschiedener Grenzsignaturen den Gang der historischen Entwicklung selber in seinen wesentlichen Etappen wiederzugeben; dabei ist das eigentliche geographische Kartenbild zugrunde gelegt, und das in einem Maßstab (1:200000), der sowohl ein deutliches Bild des Terrains als einen Überblick über größere Gebietskomplexe ermöglicht. Die Grenzen sind durchweg auf Grund alter Karten und Risse und häufiger noch auf Grund alter verbaler Grenzbeschreibungen festgestellt, auf welch letztere solcher Wert gelegt ist, daß sie im beigegebenen Text wörtlichen Abdruck finden.
Was sonst in Deutschland an kartographischen Unternehmen im Gang ist, schließt sich dem einen oder dem anderen dieser beiden Kartenwerke an, wobei, nicht immer mit dem Erfolg innerer Einheitlichkeit, einzelne methodische oder technische Errungenschaften des einen mit solchen des anderen verbunden werden. Der historische Atlas von Bayern[1]) hat sich von Anfang an bewußt an das geographisch wie geschichtlich-tatsächlich ihm verwandte österreichische Kartenwerk angeschlossen und hat nicht nur dessen Prinzip der Terraindarstellung und dessen kartographisches Größenverhältnis, sondern auch die diesem Kartenwerk zugrunde gelegte, ganz vorzügliche österreichische Generalkarte von Mitteleuropa (mit Einschränkung auf deren braunen Gelände- und blauen Gewässerstein) übernommen. Doch wurde auf die von den Österreichern gewählte Entwicklungskarte zugunsten einer inhaltlich volleren und gegenständlich klareren Zustandskarte verzichtet und innerhalb des Kartenbildes eine reichere und prägnantere Signatur gewählt, die den komplizierteren staatsrechtlichen Verhältnissen der bayrischen Gebiete entsprach; der beigegebene Text erhielt

1) Vgl. darüber Th. von Karg-Bebenburg, Aufgaben eines historischen Atlasses für das Königreich Bayern (Forschungen zur Geschichte Bayerns XIII, 4) und G. G. Müller, Methodische Fragen zum historischen Atlas (Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, Jahrg. 1913, Heft I).

größeres Gewicht, breiteren Inhalt und eine methodisch schärfer gegliederte Struktur. Eine Probe der Territorienkarte von 1802 erschien, Teile der Oberpfalz und des Regierungsbezirks Schwaben umfassend, 1913 im 57. Bande des Oberbayrischen Archivs. Karten und Text für eine Territorienkarte beider gesamten Regierungsbezirke stehen vor ihrer endgültigen Fertigstellung.
Eine über mehrere Jahre sich erstreckende Mitarbeit am historischen Atlas von Bayern hat es mir möglich gemacht, einen tieferen Einblick in die methodischen und technischen Fragen der geschichtsgeographischen Kartographie zu gewinnen. Ich lernte vor allem verstehen, aus welchen inneren Gründen und nach welchen Gesetzen die methodische Fragestellung im Verlauf der eigentlichen Arbeit sich ändern mußte. Schon Karg-Bebenburg hat auf die Wandlungen hingewiesen, die der methodische Gang der Arbeit innerhalb der historischen Kartographie weit mehr als innerhalb anderer wissenschaftlicher Unternehmungen verwandter Art zu erleiden pflegt. Die Tatsache ist erklärlich. Bei jeder anderen historischen Arbeit ist das Ziel ganz aus dem vorher gekannten Quellenbestand heraus gewählt und gesteckt worden, und die Form der Darstellung ist wenig mehr als Sache des Geschmacks, jedenfalls aber keinerlei wissenschaftliches Problem. Die historische Kartographie dagegen hat sich ihr Ziel aus einer ganz allgemeinen Richtung der historischen Erkenntnis heraus gesteckt, und es liegt in der Natur der Sache, daß sie ihr so ungeheuer reiches, mannigfaltiges und kompliziertes Quellenmaterial erst im Verfolg der Arbeit in seiner ganzen bestimmenden Fülle kennenlernen kann. Dazu kommt, daß die Form der Darstellung, der kartographischen sowohl als der textlichen, in sich selbst schon eine Reihe technischer und methodischer Probleme birgt, mit deren Lösung der ganze wissenschaftliche Wert der Arbeit steht und fällt. So hat sich auch bei der Arbeit am historischen Atlas von Bayern erst allmählich und auf mancherlei Umwegen eine sachgerechte methodische Gliederung und Gruppierung des Materials ergeben und erst als Frucht einer bis ins einzelnste gehenden logischen Analyse der wissenschaftlichen Resultate hat sich jene methodische Sicherheit und Prägnanz der kartographischen und textlichen Darstellungsmittel gewinnen lassen, die den historischen Atlas von Bayern kennzeichnen wird. Karg-Bebenburg und ich haben lange Wochen ange-



strengter gemeinsamer Arbeit darauf verwandt, die in Frage stehenden historisch-sachlichen Begriffe wie Staats- und Landeshoheit, Jurisdiktion, Polizei, Verwaltung, Steuerrecht u. a., die jede historische Untersuchung mehr oder weniger als bekannt und in ihrer Bedeutung als gegeben voraussetzen darf, bis in ihre feinsten Funktionen hinein kritisch zu zerlegen und auf ihre graphische Darstellungsmöglichkeit hin zu untersuchen. Die Signaturen im historischen Atlas von Bayern, die Frucht dieser Arbeit, bilden ein System graphischer Darstellungsformen aller in Frage kommenden historischen Tatsachen, das auch der allerkompliziertesten Lagerung der staatsrechtlichen und jurisdiktionellen Verhältnisse gerecht zu werden vermag.
Immer wurde dabei das Augenmerk darauf gerichtet, sowohl der Begriffsformulierung als ihrem in der Signatur gegebenen graphischen Niederschlag eine denkbar große Elastizität und Vielseitigkeit zu geben, die es möglich machen sollten, das typisch Methodische der Resultate auch für die parallele Bearbeitung anderer Gebiete zu nützen. In vielen Punkten rühren diese Resultate an die letzten und entscheidenden Probleme der historischen Kartographie, und in manchen Punkten weisen sie einen Weg, der von den bisher eingeschlagenen wesentlich verschieden ist. Was der historische Atlas von Bayern in den Proben der Territorienkarte von 1802 gebracht hat, und was er in den in absehbarer Zeit zu veröffentlichenden Karten von Schwaben und der Oberpfalz bringen wird, ist nur ein kleiner Ausschnitt des ganzen kartographischen Systems und nur der erste, in vielen Dingen noch mangelhafte Niederschlag der gewonnenen Methode.

Die moderne historische Kartographie entstand in engem Zusammenhang mit der verfassungs- und wirtschaftsgeschichtlichen Richtung der modernen deutschen Geschichtswissenschaft, und zwar entstand sie aus dem Bedürfnis, in die immer labile und trübe Kompliziertheit dieser Stoffgebiete Ordnung und Klarheit zu bringen. Ihre Aufgabe wird also sein müssen, die in Frage stehenden Begriffskomplexe auf ihre innere Bedeutung, ihre Struktur, ihre Zusammengehörigkeit zu untersuchen und sie in klaren und graphisch darstellbaren Zusammenhang mit den Tatsachen der geographischen Wirklichkeit zu bringen.

Der Gegenstand der historischen Geographie ist nicht die einzelne Begebenheit, sondern der allgemeine Zustand. Der Träger ihres wissenschaftlich zu fassenden Stoffes ist nicht die geschichtliche Einzelpersönlichkeit, sondern das Ganze und die Masse eines Volkes und einer Landschaft; und dieser Stoff selber besteht nicht in Handlungen, die aus psychologischen Gesetzmäßigkeiten sich erschließen und verstehen lassen, sondern in passiven Zuständlichkeiten, die nur die einfache logische Folge, der einfache Ausdruck einer inneren Struktur von Verhältnissen sind, die aus geographischen und aus den daraus erwachsenen wirtschaftlichen und rechtlichen Bestimmtheiten weit mehr als aus psychologischen und ethischen Motiven geworden sind. Aus dieser Tatsache gewinnen wir für eine schärfere Formulierung der Aufgaben der historischen Geographie folgende Gesichtspunkte.

Die historische Geographie hat es vielmehr mit Querschnitten des historischen Tatsachenmaterials zu tun. Sie hat den historischen Zustand in seiner Breite zu geben und hat auf die Linien seiner Entwicklung nur insoweit zu achten, als sie in den Tatsachen des Zustandes selbst als Strebungen eingeschlossen sind. Man hat sich auf dem Gebiet der historischen Geographie bisher — verführt durch das von den Naturwissenschaften übernommene Axiom, daß die Wirklichkeit Entwicklung sei — viel zu sehr mit der Aufeinanderfolge der Zustände, viel zu wenig mit den Zuständen selbst befaßt. Gewiß ist Geschichte Entwicklung, und gewiß ist jeder fixierte Zustand nur eine für den Zweck der Erkenntnis willkürlich gesetzte Unterbrechung dieser Entwicklung; aber es liegt in der Struktur der historischen Erkenntnis begründet, daß wir das Bleibende nur am Rhythmus der Bewegung, das Bewegte und Bewegende nur an der Wesensordnung des Bleibenden erkennen. Welche inneren Richtungskräfte die Entwicklung bestimmt haben, das zeigt uns die Entwicklung als solche noch nicht, das offenbart uns nur eine genaue Kenntnis des Zustands und seiner inneren Kräfte- und Gewichteverhältnisse, die es ermöglicht, die Wirkung des Zufälligen von der des Gesetzmäßigen zu scheiden. Die entwicklungsgeschichtliche Richtung der historischen Geographie vergißt, das für den geschichtlichen Verlauf vielfach Kausalitäten und Zuordnungen maßgebend und bestimmend gewesen sind, die nicht in der Logik des wirtschaftlichen und rechtlichen Zustandes



lagen, sondern die von außen in ihn hereingetragen wurden; gerade in der Geschichte Deutschlands haben Zufälligkeiten dynastisch-politischer oder militärisch-politischer Art die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung ganzer Territorien für die Dauer von Jahrhunderten entgegen der innersten Logik ihrer Bedürfnisse bestimmt. So kommt es nun, daß auf Karten, die eine historische Entwicklungsreihe wiedergeben wollen, mit demselben Symbol der Grenzlinie oder der Signatur ein Tatsachenmaterial der heterogensten Art ausgedrückt wird, daß sich als Einheit ausgibt, was in sich selbst Gegensätze des feindlichsten Willens einschließt. Es wird immer die erste Aufgabe der historischen Geographie bleiben müssen, die geschichtlichen Verhältnisse als Zustand in seiner ganzen Breite und Fülle wiederzugeben, alles das, was ist und was schon durch seine reine Existenz bestimmend ist, in seiner inneren Ordnung und äußeren Gruppierung darzustellen. Die Wahl des Zeitpunkts der Entwicklung, in dem der Zustand gefaßt werden soll, wird einerseits durch die Logik der geschichtlichen Tatsachen, andererseits durch den Bestand des Quellenmaterials bestimmt werden. Man wählt einen Zustand unmittelbar vor Eintritt großer Wandlungen, einen Zustand, der durch einen längeren Zeitraum hindurch bleibend war und der in seiner Lagerung typisch für die inneren Stärkeverhältnisse des geschichtlichen Vorgangs ist. Die territorialen Verhältnisse Deutschlands etwa in den Jahren 1629 oder 1808 geschichtsgeographisch und kartographisch darzustellen und als typische Entwicklungsphasen zu fixieren, wäre verfehlt, weil der Zustand der territorialen Dinge in diesen Jahren das Produkt zufälliger, gewaltsamer und nur vorübergehender Kräfteverhältnisse war und in keiner Weise als typisch für die gesetzmäßige Entwicklung gelten kann; dagegen ist der teritoriale Zustand etwa der Jahre 1500, 1618, 1802 von typischem Wert, weil er das Bild einer logisch gesetzmäßigen Entwicklung in sich schließt. In ebenso starkem Maß wie durch die Typik des geschichtlichen Zustandes wird die Wahl des Zeitpunkts aber bestimmt sein durch das archivalische Quellenmaterial, das zur Verfügung steht. Nicht immer wird ein Zustand, der uns historisch bedeutsam scheint, durch eine hinreichende Fülle archivalischen Materials gedeckt sein. Vor allem für die ersten Zeiten der deutschen staatlichen Entwicklung fließt bekanntlich die

historische Quelle so dünn und dürftig, daß eine von ihr genährte Darstellung in ihrem methodischen Wert nur wenig über bloße Hypothese hinausreichen wird.

Aus dieser Tatsache wiederum ergibt sich von selbst ein methodischer Grundsatz der historischen Geographie und Kartographie, der allgemeine und unwidersprochene Geltung hat: der Grundsatz der rückläufigen Bewegung der Arbeit. Man beginnt mit der Fixierung eines Zustands, der uns aus seiner sachlichen Logik sowohl wie aus der Fülle der Belege heraus verständlich ist, und schreitet dann, die gewonnenen Erkenntnisse methodisch verwertend, zu anderen Zeitpunkten rückwärts, denen unsere zeitgenössische Erkenntnis ferner steht und für die das Quellenmaterial dürftiger vorhanden ist. So haben bisher fast alle historisch-kartographischen Arbeiten mit der Fertigstellung einer Karte begonnen, die den Zustand am Ende der mittelalterlichen Staatenentwicklung und unmittelbar vor Beginn der modernen staatlichen Ordnung wiedergibt, für Deutschland also im großen und ganzen die Zeit der französischen Revolution und ihrer Auswirkungen, und haben von hier aus rückläufig den Zustand zu erfassen gesucht, der sich aus den Umwälzungen der Reformation ergeben hat, den Zustand also unmittelbar vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges.

Der innere Sinn der großen rechtsgeschichtlichen und wirtschaftsgeschichtlichen Tatsachen gewinnt für die Zwecke der historischen Geographie eine weit schärfere Bedeutung als für jede Art erzählender Geschichtschreibung. Geschichtliche Wirklichkeiten, wie etwa die Begriffe Landeshoheit, Jurisdiktion, Steuerrecht, Polizeigewalt u. a., bilden im Rahmen der erzählenden Historie einen Komplex von Vorstellungen, mit dem gerechnet werden kann, ohne daß es immer im einzelnen notwendig wäre, auf seine Faktoren und Komponenten bis in die letzte Einzelheit kritisch einzugehen. Für die historische Geographie dagegen, deren eigentliches Stoffgebiet sie darstellen, bilden sie und ihre restlose kritische Erfassung das wesentliche Problem. Man darf sagen, daß in fast allen kartographischen Arbeiten bisher dieser Tatsache viel zu wenig Beachtung geschenkt worden ist. Man hat diese Begriffe durchaus summarisch genommen, ihre dogmatisch fixierten Inhalte als bekannt und normativ vorausgesetzt und die geschichtlichen Tatsachen in ihre Schablone eingezwängt.

Ich habe persönlich im Verlauf meiner Arbeit am historischen Atlas von Bayern die Erfahrung gemacht, daß die alten Begriffe, mit denen die Geschichtswissenschaft unbesehen rechnet, völlig unzureichend sind, sobald es sich darum handelt, an ihrer Hand sich in der tatsächlichen historischen Gruppierung der Verhältnisse zurechtzufinden. Es ist bekannt, daß sich die deutsche Geschichtswissenschaft bisher auf kein Konstitutivum des Begriffs der Landeshoheit hat einigen können. Tatsächlich hat es nie ein solches Konstitutivum gegeben. Der Begriff der Landeshoheit ist keine Wirklichkeit, sondern nur eine Namengebung für gewisse unter dem Gesichtspunkt vereinfachter wissenschaftlicher Erkenntnis zusammengefaßte Komplexe rechtsgeschichtlicher Tatsachen und deren Auswertung auf dem Boden des Staatsgefühls. Im engen Rahmen des staatspolitischen Lebens im bayrischen Schwaben während des 18. Jahrhunderts habe ich eine geradezu verwirrende Mannigfaltigkeit in der tatsächlichen Ausdeutung dieses Begriffs gefunden. Auf die Frage: Wer ist dein Landesherr? wäre damals im Gebiet etwa des vorderösterreichischen Burgau eine klare und eindeutige Antwort nie zu erwarten gewesen. Man braucht nur eine Korrespondenz von Beamten über irgendeine strittige staatsrechtliche Frage ihres Bezirks zu lesen, um zu begreifen, wie wenig lebendig in Wirklichkeit dieser so wichtig scheinende Begriff der Landeshoheit gewesen ist und wie wenig die rechtlichen und politischen Tatsachen mit diesem Begriff a priori rechnen konnten. Eine Karte nun, die der Darstellung irgendeinen der heute laufenden Begriffe der Landeshoheit zugrunde legte, müßte mit Notwendigkeit ein falsches Bild von der tatsächlichen Lagerung der geschichtlichen Verhältnisse geben. So wirkt z. B. die wissenschaftlich durchaus korrekte, aber an einen gewissen Begriff des Landeshoheit sich haltende Schrödersche Karte des bayrischen Schwaben um 1802, ebenso wie etwa die ihr parallele Karte Württembergs von Stälin und Bechtle in gewissen Teilen geradezu heillos verwirrt und verwirrend, während in Wirklichkeit die Dinge viel einfacher liegen und viel übersichtlicher sich hätten darstellen lassen, und in anderen Teilen umgekehrt wieder höchst klar und einfach, indes die geschichtliche Wirklichkeit im höchsten Grad kompliziert und verworren war.

Die historische Geographie darf derartige Begriffskomplexe nie als



dogmatisch feststehende Werte, sondern immer nur kritisch als bewegliche Wirklichkeit mit allen ihren einzelnen, bald isolierten, bald vermischten, Funktionen fassen. Sie muß grundsätzlich die alten summarischen Vorstellungen bei der Arbeit wie bei der Fixierung der Darstellungsmittel ausschalten, die theoretischen Sammelbegriffe in ihre Einzelheiten auflösen und deren tatsächlicher Lagerung nachspüren. Für die historische Geographie setzt sich der Begriff staatlichen Lebens zusammen aus einer Reihe von einzelnen Rechtsverhältnissen, und den Begriff der Landeshoheit wiederum kann sie nur aus dem Zusammenfallen wesentlicher, das heißt für den einzelnen historischen Fall wesentlicher, Einzelrechte statuieren. Erst wenn für jede einzelne Gemeinde und in manchen Fällen für jeden einzelnen Untertanen das einzelne staatsrechtliche und sehr häufig auch das mit diesem verquickte privatrechtliche Verhältnis offensichtlich und unzweideutig klargelegt ist, kann an eine wissenschaftlich zu formulierende und graphisch darzustellende Zusammenfassung der rechtlichen Einzelzustände unter irgendwelchen Sammelbegriffen wie Landeshoheit, Gericht, Amt usw. geschritten werden.

Der dritte Gesichtspunkt endlich ist der des engsten Anschlusses an die geographischen Tatsachen. Gerade diesen Gesichtspunkt hat die historische Geographie bisher viel zu sehr außer acht gelassen; eine Reihe ihrer vorzüglichsten Mängel erklärt sich daraus.

Das geschichtliche Leben der Landschaft und des in der Landschaft eingeschlossenen und durch sie bestimmten Volksganzen ist der Gegenstand der historischen Geographie. Immer hat also bei der Untersuchung wie bei der Darstellung der Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit, sei sie nun staatsrechtlichen, wirtschaftlichen oder kulturellen Inhalts, mit dem geographischen Bild gewahrt zu bleiben. Das geographisch Bedeutsame an all diesen Tatsachen hat im Vordergrund zu stehen, alle Einzelheiten der territorialen Komplexe haben ihre Einordnung in das Gefüge und in die Bestimmtheiten des Landschaftlichen zu finden. In der gesamten bisherigen historischen Geographie machte sich die Tatsache geltend, daß es überwiegend Rechtshistoriker, jedenfalls aber Historiker waren, die sie betrieben; das Geographische blieb für sie von durchaus untergeordneter Bedeutung. So liest man in allen diesen historisch-geographischen Darstellungen fast nirgends von

geographischen Dingen. Die Bedeutung der geographischen Wirklichkeiten, wie Bergzüge, Wasserläufe, fruchtbare oder unfruchtbare Landstriche, Wald, Wiesen, Ackerland, Vorkommen mineralischer Bodenschätze usw., für die Bildung der Territorien und für ihre innere verwaltungstechnische, verkehrspolitische und kulturelle Gliederung blieb bisher im großen ganzen außerhalb der historischen Betrachtung sowohl als der textlichen und graphischen Darstellung. Bei der bisher üblichen rein schematischen Art der Darstellung, wie sie etwa der Atlas der Rheinprovinz u. a. zeigt, war ein Eingehen auf solche Gesichtspunkte von vornherein ausgeschlossen.

Jede historisch-geographische Arbeit muß auf genauer Kenntnis des geographischen Tatbestandes aufbauen. Ein näheres Eingehen auf Detailarbeiten kommunalgeschichtlicher Art (Wüstungs-, Flurnamenforschung u. dgl.) erübrigt sich dabei; diese Gebiete bleiben der Ortsgeschichte, ihren Methoden und Zielen vorbehalten. Für historisch-geographische Untersuchungen größeren Stils bleiben ihre mehr geometrischen als geographischen Bildresultate ohne Bedeutung.

Wohl aber rücken für jede historisch-geographische Arbeit zwei andere Stoffgebiete, die bisher völlig vernachlässigt waren, in den Vordergrund: die historisch-geographische Statistik und das historische Straßennetz. Der bayrische Atlas hat als erster und mit Erfolg die historische Statistik betrieben; Untersuchungen über das historische Straßennetz Bayerns habe ich auf Anregung Karg-Bebenburgs begonnen, ohne jedoch weit über eine Feststellung der methodischen Grundsätze hinausgekommen zu sein.

Die historische Statistik ist deshalb von so großer Bedeutung, weil sie das einzige Mittel ist, die im Kartenbild notwendigerweise rein symbolisch wiedergegebene Wirklichkeit der Bevölkerungsform (Städte, Märkte, Kirchdörfer, Weiler, Höfe) inhaltlich zu füllen und zu bestimmen. Wie wir das staatliche Territorium in seine rechtlichen Bestandteile aufgelöst haben, so werden wir es durch die Statistik in seine zahlenmäßig zu fassenden Bestandteile auflösen; auf beiden Wegen erzielen wir eine Belebung und Klärung des stofflichen Gesamtkomplexes. Wir fassen dabei die statistische Einheit zunächst als Rechtssubjekt (Häuser, Familien oder Feuerstätten, Seelen), schaffen aber dadurch gleich die notwendige



Grundlage für eine Statistik wirtschaftsgeschichtlicher Richtung. Nach meinen bisherigen Erfahrungen ist die Fertigstellung einer wissenschaftlich korrekten Statistik, wenigstens für die Zeit um 1800, auf Grund des archivalischen Bestands durchaus möglich und ohne große Schwierigkeit zu gewinnen.

Das Straßennetz ist das lebendigste Symbol für die innere verwaltungstechnische, wirtschafts- und kulturpolitische Gliederung eines Territoriums und seines Verhältnisses zur geographischen Eigenart der Landschaft. Es gibt, zusammen mit der Statistik, ein treues und erschöpfendes Bild der inneren Struktur eines Territoriums und der Bedeutung seiner einzelnen Teile für das wirtschaftliche wie für das kulturelle Leben der Landschaft. Nach meiner bisher gewonnenen Einsicht in das Quellenmaterial ist eine Rekonstruktion des alten Straßennetzes auf Grund alter Karten, Reisebeschreibungen, Poststatistiken usw. durchaus möglich, sobald man die Untersuchung auf das historisch-geographische einzig bedeutsame Moment einschränkt, die Verbindung der einzelnen Ortschaften durch Straßen verschiedener Klassen der Verkehrswerte; der terrainbedingte Verlauf der Straße im freien Feld ist in den meisten Fällen für den wissenschaftlichen Zweck bedeutungslos. Für die kartographische Darstellung des Straßennetzes genügte eine schematische Wiedergabe in feinen Linien verschiedener Stärkegrade.

Der streng gezogene geographische Gesichtspunkt muß vor allem für die eigentliche kartographische Darstellung der gewonnenen Resultate maßgebend bleiben. Es ist darum von vornherein jede rein schematische Flächendarstellung im Stil der alten historischen Geographie abzulehnen. Aufgabe und Zweck des kartographischen Bildes können doch immer nur die sein, ein auf den ersten Blick faßbares Bild des historisch-geographischen Tatbestandes, das heißt also der Eingliederung der historischen Tatsache in den bleibenden und bestimmenden Charakter der Landschaft zu geben. Das kartographische Bild hat als ein Mittel zu dienen, den historisch-geographischen Tatbestand als ein summarisches Ganzes in denkbar prägnanter Form dem Gedächtnis einzuprägen und zugleich auf dem Weg des bildhaften Überblicks die Erkenntnis der eigentlichen geschichtsgeographischen Zusammenhänge zu erleichtern. Die rein

schematische Darstellung in geometrischen Linien und Flächen genügt für diesen Zweck in keiner Weise. Ein Kartenbild, wie es etwa Hagen seiner „Entwicklung des Territoriums der Grafen von Hohenberg"[1]) beigegeben hat, bleibt ein Gewirr von Linien, das nur mit größter Mühe im einzelnen entziffert werden kann, das nicht das geringste geographische Bild entwickelt und das, anstatt einen Überblick zu geben, das Ganze der Landschaft nur zerreißt und zerstückelt. Immer ist der Grundsatz festzuhalten, daß vor allem das geographische Bild deutlich erkennbar wiedergegeben werde. Daraus ergibt sich wiederum von selbst, daß das Bild mit entbehrlichen Einzelheiten nicht überlastet werden darf. Unentbehrlich sind Höhenverhältnisse, Gewässer, Ortschaften; auf Höhenkoten kann verzichtet werden. Art und Bebauung des Bodens können graphisch nur auf Kosten der Klarheit und Übersichtlichkeit des durch Signaturen rechtspolitischer und territorialer Art hinreichend belasteten Kartenbildes Wiedergabe finden; doch dürften sie im Text eingehend berücksichtigt werden. Für das geographische Bild der Karte kommen nur der braune Geländeund der blaue Gewässerstein in Betracht; alle anderen Farben dienen ausschließlich der graphischen Wiedergabe von Grenzen und Signaturen.

Der Frage der Grenzlinien ist bisher eine durchaus übertriebene Beachtung geschenkt worden. Es hat sich um den Thudichumschen Vorschlag einer Grundkarte, um die Frage der Konstanz der Gemeindegrenzen und was sonst damit zusammenhängt, schon eine ganz beträchtliche Literatur für und wider gebildet, die freilich nicht immer methodisch korrekt und erschöpfend orientiert ist. Geht man von dem oben ausgeführten methodischen Grundsatz der geographischen Bedeutsamkeit des Darzustellenden aus, so ist der ganze Streit für und wider den Thudichumschen Vorschlag hinfällig. Thudichum erzielt geometrische, nicht geographische Resultate; und seine Gegner suchen ihn mit historischen, nicht mit historisch-geographischen Gründen zu schlagen. Der geometrische Verlauf einer Grenze ist für den Zweck der historisch-geographischen Erkenntnis völlig belanglos; auf einer Karte etwa im Maßstab 1:200000, wie sie jede über rein lokalgeschichtliche Interessen hinausreichende historische Kartographie zugrunde legen muß,

1) Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte Bd. XV, 1904.



bleiben zudem Schwankungen oder Verschiedenheiten des Grenzverlaufs bei kleineren Ausmaßen in den meisten Fällen unkenntlich. Wichtig und wesentlich ist der Grenzverlauf immer nur dort, wo er durch das Gelände und durch seine geographische Struktur, durch Berge, Wasserläufe, Wälder, Straßen usw. bestimmt ist.

Es versteht sich von selbst, daß eine Untersuchung des Grenzverlaufs das ganze Quellenmaterial, alte Pläne wie Grenzbeschreibungen verbaler Art, heranziehen muß. Maßgebend aber für die Eintragung auf der Arbeitskarte bleibt immer nur fürs erste die territoriale Zugehörigkeit von Ortschaften und Höfen und kartographisch bestimmbarer geographischer Einzelheiten wie Waldkomplexe, Straßenkreuzungen usw., und sodann der Grenzverlauf, soweit er kartographische Anhaltspunkte bietet, die auf der Arbeitskarte festzustellen sind, z. B. Angaben über Kreuzungen der Grenze mit Wasserläufen und Straßen, über Verlauf der Grenze an Wasserläufen und Straßen, an Höhenzügen oder in Talsohlen usw. Ich habe persönlich ungezählte Hunderte von ausführlichen verbalen Grenzbeschreibungen durchgearbeitet und habe dabei die Erfahrung gemacht, daß die meisten Grenzbeschreibungen immer nur geometrische („rechts", „links", „schräg" usw. mit Angabe der Schrittzahl) oder rechtspraktische Grenzen (Angaben über Grundstücke nach dem Namen des Besitzers: „an des ... Bauern Acker entlang") geben, oder daß ihre geographischen Angaben (Bäume, Raine usw.) entweder zu detailliert und im Maßstab zu klein oder auch geschichtlich überholt und darum in jedem Fall nicht mehr verwertbar sind. Ich habe diese Grenzen mit großer Treue, aber immer mit schlechtem Gewissen in unsere Arbeitskarte (die alte Generalstabskarte 1:50000) eingetragen, mit der klaren Einsicht in die unvermeidliche Willkürlichkeit, die dabei mit unterlief, um dann später bei der Übertragung auf die Karte 1:200000 zu finden, wie wenig selbst Willkürlichkeiten größeren Maßes dabei hätten erkennbar werden können.

Es gehört freilich große methodische Schulung dazu, einen Grenzverlauf korrekt nach dem Wortlaut der Quelle sowohl als nach der Logik des geographischen Tatbestandes wiederzugeben, wie denn überhaupt die historische Kartographie eine Sicherheit in der Methode und einen Reichtum an sachlicher und wissenschaftstechnischer Erfahrung voraussetzt und erfordert wie wenig andere Ge-



biete der historischen Wissenschaft. Daß bisher entsprechend der Gepflogenheit der deutschen geschichtswissenschaftlichen Korporationen mit der Ausführung der kartographischen Arbeiten meist jüngere Kräfte betraut wurden, Anfänger in Technik und Methode, die darauf angewiesen waren, all die fehlerhaften Zirkel des vorausgenommenen Programms auszulaufen, trägt die Schuld an den im ganzen so wenig erfreulichen Resultaten dieser Disziplin. Ich selber habe unter guter Leitung erst nach mehrjähriger Tätigkeit etwas von methodischer Sicherheit gewonnen, was es mir ermöglichte, jene seltsame und elastische Symbolik der kartographischen Signatur als Ausdruck eines wissenschaftlich korrekt eruierten Tatbestandes so anzuwenden, daß die ihr notwendig anhaftende Relativität nicht zu Irrtümern und Schiefheiten führte. Nie aber wird sich meines Erachtens auf diesem Gebiete eine bis ins einzelnste gehende Blankomethode gewinnen lassen, die es auch einem Anfänger ermöglichte, die Resultate der Untersuchung ohne weiteres schematisch zum kartographischen Ausdruck zu bringen.

Wohl aber kann diese schematische Sicherheit der kartographischen Ausdrucksmittel auf einem zweiten Gebiet der kartographischen Wiedergabe gewonnen werden, das nicht minder wichtig ist als das der Grenzen, auf dem Gebiet der einen bestimmten Rechtszustand ausdrückenden Signaturen. Das Eintragen einer Grenzlinie kann nie mechanisch vorgenommen werden; immer wird es einer freien, in gewissem Sinn künstlerisch gerichteten Entscheidung des Auges und der Hand bedürfen, die auf dem Weg logischer Untersuchung gewonnene Grenze in das Kartenbild einzutragen. Anders liegt die Sache bei der Signatur. Deren Übertragung auf das Kartenbild geschieht rein mechanisch aus einem vorbereiteten Schema heraus entsprechend dem historischen Tatbestand. Wohl aber erfordert die Fertigstellung eines solchen Schemas die reichste und mannigfaltigste sachliche Erfahrung und einen überaus geschärften Sinn für das wesentlich Logische der Methode. Man hat mit einer geringen Zahl von Ausdrucksmitteln (die üblichen Ringe als Ortssignaturen in verschiedenen Farben, Unterstreichung der Ortsnamen mit einfacher oder gewellter, punktierter oder gestrichelter Linie, wiederum in den verschiedenen Farben, und endlich gewisser anderer symbolischer Zeichen wie Türmchen, Kreuze usw.) eine größtmögliche Mannigfaltigkeit von mitunter höchst komplizierten



Rechtsverhältnissen wiederzugeben. Der historische Atlas von Bayern konnte sich bisher darauf beschränken, Verhältnisse der territorialen Hoheit und der Gerichtsbarkeiten unter ein Minimum möglichst elastischer und prägnanter Signaturen zu bringen. Wie weit die Gebrauchsfähigkeit dieser unter unendlicher Mühe und unter dem Aufwand schärfster methodisch-kritischer Logik gewonnenen Signaturen reichen wird, kann erst die fortschreitende Arbeit selber lehren. Und auch die ausgeklügeltste Technik der Signatur ist, so elastisch, biegsam und dehnbar sie gewählt ist, naturgemäß doch immer auf die besondere Lagerung der geschichtlichen Verhältnisse in einem bestimmten mehr oder minder großen geographischen Komplex eingestellt und kann nicht ohne sachgegebene Modifikation auf ein anderes, geographisch oder sachlich verschiedenes Stoffgebiet übertragen werden.

Jede kartographische Arbeit kann sich ihr Ziel nur aus der doppelten Tatsache des Quellenbestandes und der Ausdrucksmöglichkeit stellen. Ehe an die Aufstellung irgendeines Programms geschritten werden kann, ist es notwendig, einen erschöpfenden Überblick sowohl über das gesamte zur Verfügung stehende Quellenmaterial als über alle nur denkbaren kartographischen und textlichen Ausdrucksformen zu gewinnen. Die letzteren freilich können mit fortschreitender Arbeit Modifikationen von Bedeutung erfahren, das erstere aber ist in seiner völligen Erfassung und Kenntnis Voraussetzung jeder Anlage der Arbeit.

Das Quellenmaterial wird der Logik der Sache nach vorwiegend ein archivalisch-literarisches sein; nur in wenigen Fällen und fast immer nur ergänzend wird gedrucktes Material in Betracht kommen; ältere kartographische Quellen, Risse und Zeichnungen, werden nur lückenhaft vorhanden und immer nur mit Vorsicht zu gebrauchen sein; Rekurse auf irgendwelche Feststellungen an Ort und Stelle (Flurnamen, etwa noch stehende Grenzsteine usw. betreffend) haben sich mir wenigstens als nur von sehr geringem Erfolg und Wert erwiesen.

Der bisher gewonnene Überblick über das für einen historischen Atlas von Bayern zur Verfügung stehende Quellenmaterial läßt mit Bestimmtheit behaupten, daß eine wissenschaftlich korrekte geographische und kartographische Darstellung der politischen und



gerichtlichen Verhältnisse, der Verwaltung und ihrer inneren Einteilung, des Steuer- und Abgabewesens, des gesamten wirtschaftlichen Lebens in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, der kirchlichen Verhältnisse und weiter Sparten des im engeren Sinn kulturellen Lebens durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt. Dabei aber muß an dem Grundsatz festgehalten werden, daß für jedes einzelne Gebiet des geschichtlichen Lebens eine eigene Darstellung auf eigenem Kartenbild und mit eigener textlicher Erläuterung geschaffen werde; eine Überlastung des Kartenbildes sowohl als des Textes mit einer stofflichen Mehrheit könnte nur Unklarheit und mangelnde Übersicht zur Folge haben. So wurde auch für den bayrischen Atlas der Gegenstand der zuerst zu bearbeitenden Zustandskarte von 1802 auf die territorialen und jurisdiktionellen Verhältnisse eingeschränkt; eine gedrängt gehaltene Rubrik „Kirchliche Verhältnisse" wurde dem Text beigegeben, ohne in der Karte Berücksichtigung zu finden.
Das vorhandene Quellenmaterial würde es ermöglichen, für Bayern zunächst einen Querschnitt durch die gesamten geschichtlichen Verhältnisse um das Jahr 1800 zu geben. Ein solcher Atlas zerfiele in drei Teile: eine Territorienkarte, eine Wirtschaftskarte, eine Kulturkarte. Geplant und in Arbeit befindlich ist die Territorienkarte; ist sie fertiggestellt, so soll nach dem bisher gefolgten Plan die Ausarbeitung einer Territorienkarte von 1650 in Angriff genommen werden. An eine Wirtschafts- und eine Kulturkarte wird bis jetzt noch nicht gedacht; bei dem naturgemäß langsamen Fortschreiten der Arbeiten läge eine solche jedenfalls in weiter Ferne.
Von der Territorienkarte von 1802 ist im Jahre 1913 die erste Probe veröffentlicht worden, mit dem Zweck, etwaige kritische Ausstellungen für die endgültige Fassung der Arbeit zu verwerten. Doch sind kritische Ausstellungen von irgendwelcher methodischer Bedeutung nicht erfolgt. Die endgültige Fassung der Territorienkarte von 1802 wird also im wesentlichen der veröffentlichten Probe entsprechen. Der äußere Umfang des Werkes wird namentlich in textlicher Hinsicht ein breiter sein, so ungemein knapp auch die textliche Formulierung gehalten ist. Wie weit schon bei der Territorienkarte andere Stoffgebiete, etwa kulturgeschichtlicher Art, in den Text aufgenommen werden können, oder aber ob schließlich im Interesse der Einheitlichkeit der Gestaltung auch der Abschnitt über kirchliche Verhältnisse wieder ausgeschieden wird, darüber ist



ein Entscheid noch nicht gefallen. Im allgemeinen jedenfalls werden Karte und Text auf Darlegung der territorialen und gerichtlichen Verhältnisse beschränkt bleiben; sie sollen zusammen mit prägnanten geographischen Überblicken die eigentliche Grundlage für jede zeitliche oder gegenständlich-stoffliche Erweiterung des Arbeitsgebietes bilden.

Ein wirtschaftsgeschichtlicher Atlas ist bisher nirgends geplant. An seiner Möglichkeit ist, auf Grund des vorhandenen archivalischen Materials wenigstens, nicht zu zweifeln. Er hätte alle Einzelheiten des privat- und volkswirtschaftlichen Lebens und jener Sparten der politischen Verwaltung zu umfassen, die auf das wirtschaftliche Leben Bezug haben. Karte und Text hätten in erster Linie die Bodenbeschaffenheit, soweit sie wirtschaftlich bedeutsam ist, zu berücksichtigen, die schon mit der Territorienkarte gegebene Bevölkerungsstatistik wirtschaftsgeschichtlich auszubauen, die privatrechtlichen und öffentlichrechtlichen Besitzverhältnisse (ob Leibeigen, Lehensmann, Pächter, freier Bauer) wiederzugeben und endlich die Art und die geographische Verteilung der Industriezweige ebenso wie die Funktion der Handelszentren und Handelswege zu untersuchen. Sie hätten sodann Zoll- und Steuerwesen in ihrer Wirkung auf die private und staatliche Wirtschaft darzustellen und die Richtungen aufzuweisen, in denen sich das laufende Geld wie das akkumulierte Kapital geographisch und politisch bewegten. Wie weit freilich solche Gegenstände wissenschaftlich zu gewinnen und graphisch darzustellen sind, ob sich Signaturen schaffen lassen, die verständlich, prägnant und elastisch genug sind, die Kompliziertheit dieser Dinge zu überwinden, dafür fehlt heute noch jede praktische Erfahrung.

Dies letztere gilt in ebenso starkem Maße auch von einer Karte kulturgeschichtlichen Inhaltes. Man hat bisher diese Probleme weder methodisch noch technisch angegriffen, geschweige gelöst. Es würde sich auch hier darum handeln, im engen Zusammenhang mit dem geographischen Bild jene Tatsächlichkeiten des Kulturlebens wiederzugeben, die historisch-geographisch bedeutsam sind. Dahin gehörten die Organisationen der öffentlichen Wohlfahrtspflege, die kirchlichen Verhältnisse und ihre engere und weitere Organisation, das höhere und niedere Schulwesen in seiner geographischen Lagerung (mit Angaben etwa, aus welchen Landes-



teilen sich Schüler und Lehrer der höheren und mittleren Schulen und der geistlichen und künstlerischen Anstalten rekrutieren), Ausdehnung und Verbreitung wissenschaftlicher, kultureller und politischer Gesellschaften und Vereine, der Auswirkungskreis gewisser künstlerischer und geistiger Erscheinungen, der Stilarten der Architektur vor allem, der gelesensten Zeitungen und Zeitschriften und endlich einzelner hervorragender Persönlichkeiten des geistigen und künstlerischen Lebens. Zweifellos werden sich aus der geographischen Einbeziehung solcher Tatsachen wertvolle und weittragende Schlüsse auf das organische Werden der kulturellen Lebensformen ergeben. Freilich bleibt auch hier immer fraglich, wie weit solche Dinge methodisch anzufassen und technisch wiederzugeben sind. Erst die völlige wissenschaftliche Bewältigung des Materials kann darüber den letzten Aufschluß geben.

Wie weit aber auch die Ziele gesteckt werden mögen, immer wird es der allgemeine methodische Grundsatz bleiben müssen, die Durcharbeitung des gesamten historisch-geographischen Materials nach den einzelnen Zielen stofflich zu scheiden und auseinander zu halten. Einer methodisch-technischen Zentralstelle käme die Aufgabe zu, die Einzelresultate zusammenzufassen, gegeneinander abzuwägen und auszugleichen; Forschung sowohl als Darstellung selber aber können nur stofflich getrennt erfolgen, in klarer Scheidung des Gegenstandes nach seiner politisch-geschichtlichen, rechtsgeschichtlichen, wirtschaftsgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Seite. Das hätte zwar den Nachteil, daß, so wie die archivalischen Verhältnisse liegen, das gesamte archivalische Material mehrfach und von verschiedenen Bearbeitern wird durchgearbeitet werden müssen. Dies bedeutet aber nur einen scheinbaren Verlust an Zeit und Arbeitskraft; in Wirklichkeit würde die Methode geschärft, das Material mehrfach gesichtet und innerlich gruppiert, vielleicht auch registriert, die Technik der Darstellung von verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten aus geprüft und vervollständigt, lauter Vorteile von allgemeinstem Wert, denen gegenüber der Nachteil eines Zeitverlustes nicht ins Gewicht fallen kann. Die historische Kartographie ist eine Disziplin, die noch in den ersten Anfängen steckt; sie wird über die breite und amorphe Masse des Stoffes nur Herr werden können, wenn ihr die äußerste methodische Sicherheit zu Gebote steht.

EXPANSIONSGESCHICHTE IM RAHMEN DER KULTURGESCHICHTE

Von Hans Plischke.

Expansion, die Gewinnung neuen Lebensraumes und neuer Einflußsphären durch ein Volk oder durch Völkergruppen, ist eine der wichtigsten und folgenreichsten Vorgänge der Menschheitsgeschichte. Sie änderte das Bevölkerungs-, Kultur- und Wirtschaftsbild der Erde ständig. Sie schuf neue politische Verhältnisse und Beziehungen.

Expansion ist nicht ein Vorrecht der Völker des abendländischen Kulturkreises; sie ist von vielen Völkern der Erde betrieben worden. Die Malaiopolynesier oder Austronesier, wie man sie im Anschluß an die linguistischen Untersuchungen von P. W. Schmidt zu bezeichnen sich gewöhnt, haben von Hinterindien aus auf ihren Seefahrzeugen den Weg über die Inselwelt des Malaiischen Archipels und über Melanesien, wohin Völker aus dem Osten Indonesiens einwanderten, bis zu den östlichsten Inseln des Stillen Ozeans, bis nach der Osterinsel, ja möglicherweise bis nach Amerika gefunden. Aus dem Westen Indonesiens gingen sie südwestwärts und besiedelten Madagaskar vor der Küste Südostafrikas.

Indische Expansion erreichte um oder kurz nach Christi Geburt über Hinterindien den westlichen Teil des Malaiischen Archipels. Auf Java und Sumatra, sogar auf Borneo entstanden seit dem vierten und fünften nachchristlichen Jahrhundert Hindureiche, die in wechselvoller Geschichte einander ablösten und die im 16. Jahrhundert dem Einfluß des Islam erlagen.

Hamitische Expansion erreichte über Nord- und Ostafrika den Süden des schwarzen Kontinents; sie fand auch den Weg nach dem westlichen Sudan. Wie neuere völkerkundliche Forschung glaubhaft zu machen bemüht ist, geht die Rinderzucht, überhaupt der größte Teil der afrikanischen Viehzucht auf diese ha-



mitische Expansion zurück, die ihren südlichsten Punkt bei den Viehzüchtern der Hottentotten erreicht haben mag. Von Bedeutung für die Geschichte Südafrikas während des 19. Jahrhunderts wurde die Expansion der Sulu, eines ursprünglich unbedeutenden Volkes, das unter dem tatkräftigen Häuptling Tschaka, der 1818—1828 regierte, infolge einer durch diesen neueingeführten Gefechtstechnik und Organisation des Heeres weite Strecken des südöstlichen Afrikas eroberte und die dortigen Bevölkerungsverhältnisse über den Haufen warf. Die letzten Auswirkungen verspürte Deutschland 1890 in der Kolonie Deutsch-Ostafrika in den Kämpfen mit den Wahehe, die sich die Kampfesweise der Sulu zu eigen gemacht hatten, und ebenso im Maji-Majiaufstand 1905—06.

Die große arabisch-mohamedanische Expansion vom 7.—15. Jahrhundert lag im Charakter der arabischen Beduinen, ging aber auch auf Gebote des Islam zurück. Araber und verarabisierte Mohamedaner waren um 1450 bis zu den östlichsten Inseln des Malaiischen Archipels, seit dem 10. Jahrhundert bis in das Sambesigebiet an der Südostküste Afrikas, seit dem 8. Jahrhundert bis Südwesteuropa und seit dem 10.—12. Jahrhundert über die atlantische Küste Afrikas bis zum Tschadsee- und Nigergebiet vorgedrungen.

Auch in Alteuropa ist, wie aus Skelettresten und Kulturgegenständen, die man tiefliegenden Schichten der Erde entnehmen konnte, hervorgeht, Expansion in großem Stil getrieben worden. Neue Völker und Kulturen wanderten ein, lagerten sich über eingesessene oder verdrängten und vernichteten sie. So legte sich im Diluvium über die Rasse des Neandertalers die des homo aurignacensis. Auch im späteren Verlauf der europäischen Geschichte ist Expansion wirksam gewesen. So ging in der Zeit der ostdeutschen Kolonisation germanische Expansion gen Osten. Im 5. Jahrhundert griffen aus Zentralasien kommende Reiterscharen, die Hunnen, und im 13. Jahrhundert die Mongolen in die europäischen Geschicke ein. Hierher gehört schließlich auch das Vordringen der Türken, die zeitweise über den Balkan bis nach Wien, nach Mitteleuropa, griffen.

Derartige Vorgänge haben sich auch in der neuen Welt abgespielt. Und zwar nicht erst unter dem Druck der europäischen Expansion, die im 16. und 17. Jahrhundert an der Ostküste Amerikas einsetzte, sondern schon in vorkolumbischer Zeit, für die an Hand linguisti-

schen, archäologischen und ethnographischen Materials große Ausdehnungsbewegungen der Eskimo, aber auch solche der Indianer zu erschließen sind. Über die Expansion der Eskimo sind im Laufe der Forschung viele Meinungen verfochten worden. Eine Zeitlang nahm man an, sie seien aus Asien über die Beringstraße und die Nordküste Amerikas bis nach Grönland vorgedrungen, wo sie mit den Normannen zusammenstießen, die dort seit kurz vor 1000 saßen. Man neigte zu dieser Theorie auf Grund mongoloider Rassenmerkmale, die man bei den Eskimo feststellen konnte, und weil auf asiatischem Boden, am Kap Deschnew und Tschukotskoj, in der Tat einige Eskimosiedlungen nachweisbar sind. Man hat sogar das paläolithische Europa als ihren ursprünglichen Sitz hinstellen wollen, zu welch kühner Hypothese man durch einige Übereinstimmungen in den Knochengeräten der Eskimo und der eiszeitlichen Bewohner südfranzösischer Höhlen veranlaßt wurde. Andere Forscher, so Rink, erblickten die Heimat der Eskimo in Alaska. Boas kam, zumeist an Hand von Eskimosagen, zu der Überzeugung, das Gebiet im Westen der Hudsonbai sei das Ursprungsland der Eskimo. Diese Meinung ist neuerdings von Steensby und andern weiter gefestigt worden. Jedenfalls haben sich die Eskimo ihre heutigen Wohnsitze von der Ostspitze Asiens bis nach Grönland durch Expansion erworben. Auch ihre südlichen Nachbarn auf dem nordamerikanischen Kontinent, die Algonkinvölker, weiterhin die Athapasken, die irokesisch-huronische Gruppe, die Sioux und andere haben in vorkolumbischer Zeit Wanderungen und Expansion betrieben. Ein Teil der Völker Mexikos ist, angelockt durch die wertvollen Produkte dieses Landes, wie Kakao, Tabak, Baumwolle, Edelsteine und Edelmetalle, aus dem Norden gekommen. Die Arowaken, die zur Zeit der Entdeckung Amerikas auf mittelamerikanischen Inseln saßen, hatten höchstwahrscheinlich ihre Heimatsgebiete in den Guayanas, von wo sie sich schon lange vor Kolumbus nach allen Seiten ausdehnten. Zu der Zeit, als Kolumbus auf den westindischen Inseln erschien, ergoß sich über die arowakische Bevölkerung eine neue Expansionswelle, die der Karaiben, deren Heimat Karl und Wilhelm von den Steinen im Quellgebiet des Xingu, also nahe dem Herzen Südamerikas gefunden zu haben glaubten, deren Ursprungsland jedoch nach neuerer Ansicht die Guayanas sind, von wo sie sich gleich den Arowaken allseitig ausdehnten.

Durch derartige Expansionsvorgänge, deren Aufzählung sich leicht vermehren läßt, änderte sich das Bevölkerungs- und Kulturbild der Erde ständig. Die mit Ausdehnungskräften versehenen oder durch innere und äußere Notwendigkeit vorwärts getriebenen Völker nahmen ihr Blut und ihre Kultur mit in die Ferne, legten sich oft als Sieger über Besiegte und vermischten sich mit der Bevölkerung und der Kultur, die man in den Expansionsgebieten antraf, oder verdrängten und vernichteten sie, soweit sie nicht selbst den Untergang fanden. Diese Expansionsbestrebungen haben Erdräume umfaßt und beeinflußt, die, gemessen am Gesamtbild der Erde, klein sind. Zur größten aller Zeiten ist aber die Expansion des Abendlandes geworden, die seit den durch Spanier und Portugiesen ausgeführten Großtaten des Zeitalters der Entdeckungen sich auf alle Räume des Erdballs ergoß, wo der Weiße nur einigermaßen auf die Dauer zu leben vermochte. Sie überdeckte nahezu alle andern Expansionsgebiete der Erde. Sie brachte das Abendland mit allen andern Kulturkreisen in Verbindung. Sie schuf die weltwirtschaftliche Verknüpfung, in die das Wirtschaftsleben aller Völker der Erde mehr oder weniger stark einbezogen ist. Erst seit der abendländischen Expansion darf man mit vollem Recht von Weltwirtschaft und Weltpolitik sprechen.

Unter dem Einfluß der europäischen Expansion änderte sich das Bevölkerungs- und Kulturbild Amerikas, Afrikas, Asiens, Australiens und der Inselwelt des Stillen Ozeans, kurz der gesamten Welt. An dieser Expansion waren die einzelnen Mächte nicht gleich stark beteiligt. Der Expansion geht voraus die Entdeckung, dem Eroberer und Siedler geht voraus der Entdecker und Reisende oder der Waldläufer, Pelzjäger und Fallensteller oder der Goldsucher und Abenteurer. Hinter diesen Wegbahnern standen die Staaten Europas, im 15. und 16. Jahrhundert besonders Spanien und Portugal, im 17. Jahrhundert Holland, England, Frankreich, die die Freiheit der Weltmeere verkündeten und das durch eine päpstliche Bulle geschaffene spanische und portugiesische Entdeckungs- und Expansionsmonopol zerschlugen, und Rußland, im 18. Jahrhundert England und Frankreich und schließlich im 19. Jahrhundert auch Italien und Deutschland. Die Kenntnis von der Geschichte der Entdeckung der Welt durch das Abendland führt zum Verständnis der Expansion der europäischen Völker, die ihre Expansionsfelder vor-

wiegend Entdeckungstaten verdanken, die in ihrem Dienste unternommen wurden. Auf die Entdeckungsfahrt des Kolumbus folgte die spanische Einwanderung nach Amerika, auf die Fahrt des Portugiesen Cabral entlang der brasilianischen Küste aus dem Jahre 1500 die portugiesische Inbesitznahme des heutigen Brasilien. Nach der ersten Ostindienfahrt Vasco da Gamas legte sich die portugiesische Herrschaft im 16. Jahrhundert über weite Teile Ostindiens. Die englischen Entdecker an der Ostküste von Nordamerika veranlaßten die englische Einwanderung nach der Neuen Welt. Französische Reisende, so vor allem Cartier und die Jesuiten, schufen durch ihre Entdeckungen im Gebiet des Lorenzstroms und des Seengebietes die Voraussetzungen für das einstig französische Kanada. Dem Vordringen der Kosaken über den Ural im 17. Jahrhundert folgte die russische Expansion nach Sibirien. Der Befahrung der Ostküste Australiens durch Cook gliederte sich seit 1788 die englische Besiedlung des fünften Erdteils an. Auf Grund der Entdeckungen der englischen und französischen Weltumsegler, die seit den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts die bis dahin dem Abendland noch so gut wie unbekannten Wasserflächen des Stillen Ozeans besuchten, erfolgte seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts die koloniale Aufteilung zwischen Frankreich und England. Die großen Afrikaentdecker des 19. Jahrhunderts leiteten die koloniale Inbesitznahme der von Europäern bis dahin noch nicht beanspruchten Gebiete des dunklen Erdteils ein.

Durch die spanischen und portugiesischen Entdeckungstaten am Ende des 15. Jahrhunderts wurde auch die erste weltpolitische und weltwirtschaftliche Aufteilung der Erde, die berühmte Demarkationslinie, geschaffen. Auf Grund ihrer Fahrten ließen sich die Portugiesen zur Zeit Heinrichs des Seefahrers im 15. Jahrhundert die Gebiete Westafrikas durch die Päpste als Besitz zusprechen, wo andern Mächten zu verweilen verboten war. Als Kolumbus 1493 von Westindien heimkehrte, meldeten die Spanier beim Papst auf die Gegenden westlich des Atlantischen Ozeans ihren Anspruch an. Alexander VI. erließ daraufhin 1493 eine Bulle, der zufolge die Erde in einen portugiesischen und einen spanischen Machtbereich aufgeteilt wurde. Der genaue Verlauf dieser Linie, die das portugiesische vom spanischen Einflußgebiet trennen sollte und die als Demarkationslinie bekannt ist, wurde 1494 durch den Vertrag von

Tordesillas festgesetzt, der zwischen den beiden beteiligten Mächten abgeschlossen wurde. Alle Länder und Meere, die östlich der Demarkationslinie, die auf der westlichen Erdhälfte ungefähr mit dem 46. Grad westlich von Greenwich zusammenfiel, entdeckt würden, sollten portugiesisch, alles, was westlich gefunden würde, sollte spanisch werden. Diese 1494 in ihrem Verlauf näher bestimmte Demarkationslinie wirkt bis zum heutigen Tag. Auf sie geht der portugiesische Kulturbereich in Brasilien und der spanische in Süd- und Mittelamerika zurück. Diese Demarkationslinie war weiterhin politisch bedeutungsvoll bis zum 19. Jahrhundert. Noch in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts berief sich Spanien mit Erfolg darauf, als sich Engländer und Franzosen auf den Falklandsinseln einnisteten. Die letzte Rolle im politischen Leben spielte sie 1895 bei einem amerikanisch-englischen Streitfall um die Festsetzung der Grenze von Venezuela.

Die Entdeckungsgeschichte liefert den Hintergrund für die Expansion der europäischen Völker, die Expansion aber als eine Erweckerin der jetzigen Zustände den für das Verständnis der weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart und für das Werden der Zukunft.

Die Möglichkeit, Entdeckungen zu machen und auf deren Grund Expansion zu betreiben, ging seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts dem Ende entgegen. In der Gegenwart ist dem Abendland der gesamte Erdball erschlossen. Auch die ostasiatischen Kulturen, die sich gegen den europäischen Einfluß abzusperren bemühten, konnten dies Bestreben nicht aufrecht erhalten. 1858—60 wurde durch eine gemeinsame Aktion von England und Frankreich China, 1853—54 durch die Expedition des Amerikaners Perry Japan und in der Gegenwart namentlich durch die Engländer von Hinterindien aus Tibet „geöffnet".

Diese entdeckungs- und expansionsgeschichtlichen Vorgänge der Vergangenheit haben ihre Bedeutung bis in die Gegenwart und auch für die Zukunft. Dies gilt nicht allein für die abendländische Expansion, sondern auch für die aller Völker, da die europäische Expansion sich ihrerseits mehr oder weniger stark und wirksam über alle andern Expansionsgebiete legte. Die Kenntnis von den Verhältnissen, die die europäische Expansion antraf, ist notwendig, um das zu verstehen, was unter dem Einfluß der europäischen Aus-



dehnungsbewegung entstand. So lagerte sich, um nur einige wenige Zeugnisse zu bieten, im Malaiischen Archipel über die Gebiete der malaiischen, der indischen und arabisch-mohamedanischen Einflußsphären das Abendland in Gestalt der portugiesischen und der holländischen Herrschaft. In Nordafrika liegt über der hamitisch-semitischen und der arabisch-mohamedanischen Expansion die europäische, in anderen Teilen Afrikas über der hamitischen und streckenweise auch mohamedanischen die englische und französische. In Mittelamerika überdeckte das Eindringen der Spanier die mexikanisch-mittelamerikanischen Kulturen. Um das Bild, das sich jetzt zeigt, zu begreifen, ist es erforderlich, das Werden herauszuarbeiten, das Bild historisch zu vertiefen. Allein auf diesem Wege ist es möglich, das Menschheitsbild der Erde nach der kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Seite zu erfassen.

Unter dem Einfluß der größten aller Expansionen, der abendländischen, hat sich das Bevölkerungs- und Kulturbild der Erde allenthalben geändert. Die Neue Welt, das größte der europäischen Expansionsgebiete, wurde in weitem Umfang zu einem Lebensraum des Abendländers, aus dem der Indianer mehr und mehr verdrängt ist und wo heute nur noch wenige Strecken, so in Kanada, Nordwestamerika und im Innern Südamerikas, dem Urbewohner als selbständige Lebensgebiete belassen sind. In Westindien, weniger in Mittelamerika starb unter spanischer Ausbeutungswirtschaft die Urbevölkerung frühzeitig aus. Schon seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts trat an Stelle des Indianers in Westindien neben die spanische Herrenschicht der Neger, den man aus den portugiesischen Gebieten Westafrikas durch von Spanien konzessionierte Sklavenhändler bezog und der sich dem Minenbetrieb und der Arbeit in den Zuckerrohrplantagen, die von den Spaniern angelegt wurden, eher als die Indianer gewachsen zeigte. Dadurch wurde die Grundlage für die spanischen Gebiete Amerikas, für die Negergebiete Westindiens, des portugiesischen Brasiliens und der Südstaaten Nordamerikas und für die rassischen und kulturellen Mischungserscheinungen, die für Mittelamerika und Teile Südamerikas kennzeichnend sind, gelegt. Seit dem 17. Jahrhundert vernichteten englische und französische Kolonisten den Indianer im Osten Nordamerikas oder preßten ihn in das Innere.

Dieser Verdrängungsprozeß setzte sich fort bis in das 19. Jahrhundert. Erst in der Gegenwart wird, so namentlich in Nordamerika und Kanada, dem Indianer mehr Teilnahme und Fürsorge gezollt, so daß die wenigen Reste der Urbevölkerung sich nach den letzten Zählungen zu vermehren scheinen. Auch weite Strecken Südamerikas sind nahezu völlig von Abendländern besetzt. In Australien folgte auf die Entdeckung der Ostküste durch Cook die Anlage einer Verbrecherkolonie im Gebiet des heutigen Sidney im Jahre 1788. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde zunächst im Osten der australische Eingeborene durch den europäischen Kolonisten beseitigt. Bald gliederten sich die andern Randgebiete Australiens diesem Vorgang an. Bekannt sind die Vorfälle, die sich unter englischem Einfluß in Tasmanien abspielten, wo in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts während einer englischen Kolonisationstätigkeit von etwa 50 Jahren die Urbevölkerung restlos vernichtet wurde. Auf das Zeitalter der Weltumseglungsfahrten folgte unter englischer und französischer Führung die koloniale Besetzung der Inselwelt des Stillen Ozeans, deren Einwohner unter der Einwirkung der europäischen Zivilisation teilweise dahinstarben, zum mindesten aber ihre Eigenkultur verloren. Größere Widerstandsfähigkeit legten nur die negerähnlichen Bevölkerungselemente Melanesiens an den Tag. Die Bewohner Afrikas zeigten sich den abendländischen Einflüssen gewachsen. Eine Verdrängung und Vernichtung fand nur im südlichsten Teil des schwarzen Kontinents statt, wo seit der Mitte des 16. Jahrhunderts von Kapstadt aus sich dauernd Europäer einnisteten. Der Einfluß der Europäer erstreckte sich in Afrika bisher vor allem auf das kulturelle Gebiet — und zwar meist nicht zum Segen und Nutzen des Negers, der seine alte, von den Vätern ererbte Kultur aufgab und mehr und mehr aufgibt und an dessen Stelle unverdautes Europäertum setzte und zunächst auch weiterhin setzen wird. Im 17. Jahrhundert griff das europäische Rußland über den Ural. Sibirien bis zum Stillen Ozean wurde russisches Kulturgebiet, wo sich nur geringe Reste von eingeborenen Stämmen mit ihrer Kultur bis zur Gegenwart zu erhalten vermochten. Eine Ausnahme bilden die Tschuktschen und Jakuten, die als tatkräftige Völker sich nicht allein den russischen Einflüssen gegenüber gehalten haben, sondern sich vermehren und ihre Lebensräume und Einflußgebiete vergrößern.



Die Expansionsgebiete des 16. und 17. Jahrhunderts, die spanischen und portugiesischen Teile Mittelamerikas, die englischen und einstig französischen Teile Nordamerikas haben sich seit dem 19. Jahrhundert unter dem Einfluß der dort eingewanderten Europäer zu mehr oder weniger selbständigen Kolonialgebieten und unabhängigen Staaten entwickelt, die aber durch gemeinsame Kultur mit den europäischen Mutterländern verbunden sind. Diese Entwicklung zur Selbständigkeit als Folge europäischer Expansion vollzog sich für Amerika in Gebieten, wo unter dem Einfluß der Weißen der Urbewohner und dessen Kultur so gut wie ausgestorben und wo an Stelle des Ureinwohners der Europäer selbst getreten war. Diese Selbständigkeitsbestrebungen setzten sich im 20. Jahrhundert fort und machen sich auch bemerkbar in Expansionsgebieten Afrikas und Australiens, wo der Europäer zum Teil erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts sitzt, wo aber der Eingeborene ausgerottet oder so dezimiert ist, daß er nicht mehr in die Geschicke dieser Gebiete einzugreifen vermag. Auch dort, also in Südafrika und Australien, wird die Autonomiebewegung von Europäern getragen, die für eine größere politische Selbständigkeit, für eine größere Unabhängigkeit vom Mutterland kämpfen, die sich aber darüber hinaus kulturell mit dem Mutterland verbunden fühlen. Weiterhin greifen diese Tendenzen auf Expansionsgebiete und europäische Einflußsphären über, wo der Eingeborene noch fest auf dem Grund und Boden seiner Väter sitzt, wo er noch nicht ausgestorben oder bedeutungslos geworden ist und in denen über einer starken Schicht Urbevölkerung mit zum Teil hoher Kultur eine verhältnismäßig geringe Zahl Europäer als Träger der abendländischen Expansion sitzt, oder wo der Einfluß Europas sich nur auf kulturellem Gebiet auswirkt. In Ägypten, Süd- und Ostasien, aber auch im Westen des Malaiischen Archipels machen sich diese Autonomiebestrebungen schon fühlbarer und fühlbarer. Sie zeigen sich auch in den Mischgebieten Mittelamerikas, wo die indianische Urbevölkerung erstarkt und in immer steigendem Maße Einfluß verlangt. Diese Erscheinungen sind eine Folge wirtschaftlicher und kultureller Einflüsse, die durch den Europäer gebracht wurden und aus denen mit der Erstarkung des Wirtschafts- und Kulturwillens die Forderung nach politischer Selbständigkeit erwächst. So wird im Verlauf des 20. Jahrhunderts als Ergebnis der europäischen Expansion eine



große Umwälzung im Völker-, Kultur-, Wirtschafts- und Staatsleben der Menschheit zu erwarten sein, deren Bahnen für das Abendland, den Verursacher dieses Werdens, von einschneidender Bedeutung werden können und müssen. Selbst wenn man von der Gefährlichkeit all der Rufe wie Asien den Asiaten, Afrika den Afrikanern nicht überzeugt ist, schon deshalb nicht, weil der Asiate und Afrikaner trotz großer Gemeinsamkeiten und vieler gleicher Ziele ebensowenig eine restlos interessen- und kulturgleiche und rassische Einheit wie der Europäer ist, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, daß beispielsweise die afrikanische Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft in andere Bahnen gelenkt werden wird, wo es aller Voraussicht nach nicht mehr möglich sein kann, mit einer kleinen Zahl Beamter und Soldaten weite Strecken und zahlreiche Negerbevölkerung zu beherrschen. Und zwar auch deshalb nicht, weil, beschleunigt durch den Weltkrieg, das Prestige der Weißen mehr und mehr im Schwinden begriffen ist. Von noch einschneidenderer Bedeutung für das Abendland muß diese Entwicklung in großen Teilen Asiens werden. Dort liegen weit wertvollere Rohstoffgebiete mit einer zum Teil sehr betriebsamen oder selbstbewußten Bevölkerung, die für den Fall, daß die Rohstoffe bei obendrein billigeren Arbeitskräften, als sie Europa besitzt, im Lande verarbeitet werden, das heißt, wenn die Wirtschaft dieser Gebiete freier von europäischer Bevormundung wird, Europas Wirtschaft in schwere Gefahr bringen. Die Erkenntnis dieser Möglichkeiten ist einsichtigen Kolonialpolitikern schon gekommen, namentlich englischen für ihr indisches Kolonialgebiet. Um nur einen Beleg zu geben, seien die Ausführungen eines der angesehensten englischen Kolonialbeamten und eines der besten Kenner Tibets und Indiens, die Worte von Sir Charles Bell angeführt, der in seinem Werke (Tibet einst und jetzt, Leipzig 1925, S. 266) sagt: „Es ist möglich, daß England in Zukunft einmal seine Herrschaft über asiatische Länder aufgeben wird, denn die großen und geistig hochstehenden Völker sind allmählich mit der westlichen Bildung zu vertraut geworden, als daß sie dem weißen Eindringling noch lange gestatten könnten, ihnen ihre Regierungsform vorzuschreiben. Dennoch wird wahrscheinlich noch eine ganz beträchtliche Zeit verstreichen, ehe sich die Erkenntnis der Notwendigkeit eines solchen Rückzugs allgemein durchgesetzt hat; und von der Anerkennung des Prinzips bis zu seiner Anwendung ist wahrschein-

lich auch noch ein weiter Weg. Und selbst wenn Indien sich die Selbstregierung errungen haben sollte, ist es sehr gut möglich, daß es sich weiterhin die Vorteile zu sichern wünscht, die ihm die Zugehörigkeit zu der großen britischen Staatengemeinschaft verleiht."

Um diese Veränderungen in ihrer Tragweite beurteilen zu können, um die Endmöglichkeiten solchen Werdens begreifen und, soweit als möglich, zum Nutzen des Abendlandes beeinflussen zu können, ist entdeckungs- und expansionsgeschichtliche Kenntnis nötig, ist es erforderlich, daß man neben der geographischen, anthropologischen und ethnographischen Grundlage die Geschichte der Expansion kennt, daß man beachtet, was unter dem Einfluß der europäischen Expansion in den einzelnen Teilen der Erde entstand und entsteht. Damit gewinnt — und zwar im besonderen für das Abendland — die Beschäftigung mit der Entdeckungs- und Expansionsgeschichte erhöhte Berechtigung. Damit wird dieser Wissenschaftszweig der Menschheitsgeschichte geradezu zu einer Notwendigkeit, in der sich Geographie, Rassen- und Völkerkunde sowie Geschichte in gemeinsamer Arbeit zusammenfinden.

Schließlich werden aus der Beschäftigung mit der Expansionsgeschichte wichtige kulturgeschichtliche Erkenntnisse erwachsen. Man wird erfassen, was aus den Kulturen, mit denen der abendländische Kulturkreis in Berührung kam, wurde und unter welchen Umständen sich jeweilig die Veränderungen auf gesamtkulturellem Gebiet vollzogen, wie also der abendländische Einfluß sich in den einzelnen Kulturgebieten auswirkte. Durch diese Studien werden wissenschaftliche Erkenntnisse über das Aussterben von Völkern und Kulturen und über das Entstehen neuer Kulturformen gewonnen. Es werden sich damit zugleich allgemeine Einblicke in das Werden des Menschheits- und Kulturbildes der Gegenwart ergeben.



